berg

dha

H. g. hum. 169 hb

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

# BUDDHA.

## SEIN LEBEN, SEINE LEHRE, SEINE GEMEINDE

VON

HERMANN OLDENBERG.

DRITTE VERMEHRTE AUFLAGE.

BERLIN.
VERLAG VON WILHELM HERTZ.
(BESSERSCHE BUCHHANDLUNG.)
1897.

In indischen Worten ist c wie tsch, j wie dsch auszusprechen.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

Das Recht der Uebersetzung in fremde Sprachen wird vorbehalten.

# Vorwort zur dritten Auflage.

Neben dem Fortschreiten der Publicationen der Pâli Text Society ist der Neubearbeitung dieses Buchs eine ansehnliche Reihe von Untersuchungen verschiedener Forscher zu Gute gekommen, unter denen ich hier nur für die Vorgeschichte des Buddhismus die Darstellung Deussens (Allg. Geschichte der Philosophie Bd. 1) hervorheben will, für die Beziehungen des Buddhismus zur Sânkhyalehre die Behandlung der letzteren durch Garbe sowie die übrigen S. 443 citirten Untersuchungen, für eine Reihe von Fragen der buddhistischen Dogmatik Windisch's Buch „Mâra und Buddha". Deussens „Sechzig Upanishad" konnten leider nicht mehr benutzt werden. An einzelnen Stellen habe ich auf meine eigenen Ausführungen in dem Aufsatz „Die Religion des Veda und der Buddhismus", Deutsche Rundschau Nov. 1895, zurückgegriffen. Durch freundlichen Rath oder Mittheilung von Materialien haben mich die Herren Bühler, Deussen, Garbe zu Dank verpflichtet; nicht minder mein verehrter College Prof. Hochhaus, welcher die Güte gehabt hat, für die Beschreibung der ecstatischen Contemplationszustände des Buddhismus mich vom medicinischen Standpunkt aus zu berathen.

H. O.

# Inhalt.

EINLEITUNG.

Seite

ERSTES CAPITEL. **Indien und der Buddhismus** . . . . 1—16

Indien und der Westen S. 1. Die Trias von Buddha, der Lehre, der Gemeinde S. 7.

Das westliche und östliche Indien. Die Brahmanenkaste S. 8. Die Arier in Indien und ihre Ausbreitung S. 9. Arische und vedische Cultur S. 10. Das indische Volk S. 12. Die Brahmanenkaste S 14.

ZWEITES CAPITEL. **Der indische Pantheismus und Pessimismus vor Buddha** . . . . . . . . . . . . . . 17—69

Symbolik des Opfers; das Absolute S. 17. Anfänge der indischen Speculation S. 17. Das Opfer und die Opfersymbolik S. 20. Der Âtman S. 27. Das Brahma S. 29. Das Absolute als Âtman-Brahma S. 33.

Das Absolute und die Sinnenwelt S. 36. Aeltere und jüngere Formen der Âtman-Idee S. 37. Gespräch des Yâjnavalkya mit der Maitreyî S. 38. Das Nicht-Ich S. 41.

Pessimismus. Seelenwanderung. Erlösung S. 46.

Der Versucher. Brahman. Der Buddhismus und die Sânkhyaphilosophie S. 58. Die Kâṭhaka-Upanishad, Naciketas und der Todesgott S. 59. Der Todesgott und Mâra der Versucher S. 62. Brahman S. 64. Der Buddhismus und die Sânkhya-Philosophie S. 65.

DRITTES CAPITEL. **Asketenthum. Mönchsorden** . . . 70—81

Anfänge des Einsiedlerthums S. 70. Das Vordringen des Asketenthums aus dem westlichen Indien in den Osten; Bildung von Mönchsorden S. 72. Secten und Sectenhäupter S. 76.

Sophistik S. 78.

ERSTER ABSCHNITT.

## Buddha's Leben.

Seite

ERSTES CAPITEL. **Die Beschaffenheit der Tradition. Legende und Mythus** . . . . . . . . . . . . . . 82—112

Zweifel an der historischen Realität der Gestalt Buddha's; Buddha und der Sonnenheros S. 82. Grundlage der Buddhatradition: die heilige Pâli-Literatur S. 84. Character der Erinnerungen an die Person Buddha's S. 89. Nichtvorhandensein einer alten Biographie Buddha's S. 93. Biographische Fragmente aus alter Zeit S. 94. Legendarische Elemente S. 96. Veranschaulichung an der Geschichte von der Erlangung der erlösenden Erkenntniss S. 99. Character der Angaben über die äusseren Umstände von Buddha's Leben S. 108. Kapilavatthu S. 109.

ZWEITES CAPITEL. **Buddha's Jugend** . . . . . . . . 113—132

Die Sakya S. 113. Buddha kein Königssohn S. 118. Kindheit, Vermählung S. 118. Verlassen der Heimath S. 120. Zeit des vergeblichen Suchens S. 124. Entscheidender Wendepunkt des Lebens S. 126.

DRITTES CAPITEL. **Anfänge der Lehrthätigkeit** . . . 133—157

Die viermal sieben Tage S. 134. Versuchungsgeschichte S. 135.

Die Predigt von Benares S. 142. Die ersten Jünger S. 150.

Weitere Bekehrungen S. 150.

VIERTES CAPITEL. **Das Wirken Buddha's** . . . . . 158—223

Das Wirken Buddha's S. 158. Tägliches Leben S. 161. Regenzeit und Wanderzeit S. 161. Tageseintheilung S. 169.

Buddha's Jünger S. 171. Laiengenossen S. 183.

Die Frauen S. 186. Dialog zwischen Buddha und der Visâkhâ S. 190.

Buddha's Gegner S. 192. Das Brahmanenthum S. 193. Buddha's Kritik des Opferwesens S. 195. Verhältniss zu andern Mönchsorden, Kritik der Kasteiungen S. 199.

Buddha's Lehrweise S. 202. Sprache S. 203. Die Predigten und ihr scholastischer Character S. 204. Typus

Seite

der Bekehrungsgeschichten S. 210. Dialoge S. 214. Analogie, Induction S. 215. Gleichnisse S. 217. Fabeln und Märchen S. 220. Poetische Sprüche S. 220.

FÜNFTES CAPITEL. **Buddha's Tod** . . . . . . . . . 224—231

---

ZWEITER ABSCHNITT.

## Die Lehren des Buddhismus.

ERSTES CAPITEL. **Der Satz vom Leiden** . . . . . . 232—253

Der Buddhismus eine Lehre von Leiden und Erlösung S. 233. Scholastische Dialektik derselben S. 234. Schwierigkeiten des Verständnisses S. 236.

Die vier heiligen Wahrheiten. Die erste Wahrheit und der buddhistische Pessimismus S. 237. Das Nichts und das Leiden S. 240. Dialektische Begründung des Pessimismus; die Rede vom Nicht-Ich S. 241. Die Stimmung des buddhistischen Pessimismus S. 250.

ZWEITES CAPITEL. **Die Sätze von der Entstehung und Aufhebung des Leidens** . . . . . . . . . . . . . 254—328

Die Formel vom Causalnexus S. 254.

Der dritte Satz der Causalitätsreihe. Erkennen und Körperlichkeit S. 258. Das Kamma (sittliche Vergeltung) S. 263.

Die Sätze vier bis elf der Causalitätsreihe S. 266.

Der erste und zweite Satz der Causalitätsreihe S. 274. Das Nichtwissen S. 274. Die Saṃkhâra S. 281.

Sein und Werden. Substanz und Gestaltung S. 287. Dhamma, Saṃkhâra S. 290.

Die Seele S. 292.

Der Heilige. Das Ich. Das Nirvâna S. 304. Das Nirvâna im Diesseits S. 306. Der Tod des Heiligen S. 309. Ist das Nirvâna das Nichts? S. 310. Gespräch Buddha's mit Vacchagotta S. 315. Gespräch Buddha's mit Mâlunkyâputta S. 318. Abweisung der Frage nach dem letzten Ziel S. 319. Versteckte Beantwortung dieser Frage; Gespräch der Khemâ und des Pasenadi S. 320. Gespräch des Sâriputta und des Yamaka S. 324.

Seite

DRITTES CAPITEL. **Der Satz vom Wege zur Aufhebung des Leidens** . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . 329—380

Pflichten gegen den Nächsten S. 329. Die drei Kategorien von Rechtschaffenheit, Sichversenken und Weisheit S 331. Verbote und Gebote S. 333. Liebe und Barmherzigkeit S. 335. Geschichte von Leidelang und Lebelang S. 337. Geschichte von Kunâla S. 340. Wohlthätigkeit; die Geschichte von Vessantara S. 346. Die Geschichte vom weisen Hasen S. 348.

Sittliche Arbeit an dem eignen Innern S. 350.

Mâra der Böse S. 354.

Die letzten Stufen des Heilsweges. Die Versenkungen. Die Heiligen und Buddhas S. 360.

---

DRITTER ABSCHNITT.

**Die Gemeinde der Jünger Buddha's.**

Das Gemeinderecht und die Rechtsbücher S. 381.

Die Gemeinde und die Diöcesen. Eintritt und Austritt S. 387.

Besitz, Kleidung, Wohnung, Unterhalt S. 405.

Der Cultus S. 420.

Die Gemeinde der Nonnen S. 429.

Der geistliche Orden und die Laienwelt S. 433.

---

**Excurs.**

Bemerkungen über das Verhältniss des Buddhismus zum Sânkhyasystem 443—455.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

# Einleitung.

ERSTES CAPITEL.

## Indien und der Buddhismus.

Die Geschichte des buddhistischen Glaubens hebt unter einer Gemeinde von Bettelmönchen an, welche sich im Gangeslande, ein halbes Jahrtausend vor dem Beginn der christlichen Zeitrechnung, um die Person Gotama's, des Buddha, sammelten. Was sie verband und den Grundzug ihrer ernsten Gedankenwelt ausmachte, war das lebendig gefühlte und in klarem Ausdruck befestigte Bewusstsein, dass alles irdische Sein voller Leiden ist, und dass es nur eine Erlösung vom Leiden giebt, Entsagen und die ewige Ruhe.

Ein wandernder Lehrer und seine wandernden Jünger, nicht unähnlich jenen Schaaren, die später durch Galiläa die Botschaft trugen: „das Himmelreich ist nahe herbeigekommen", zogen durch die Reiche Indiens mit der Predigt vom Leiden und vom Tode und mit der Botschaft: „thut euer Ohr auf; die Erlösung vom Tode ist gefunden".

Tiefe Kluften scheiden den geschichtlichen Kreis, in dessen Mitte die Gestalt Buddha's steht, von der Welt, an welche zunächst wir zu denken gewohnt sind, wenn wir von Weltgeschichte reden.

Jene Naturrevolutionen, welche Indien durch einen Riesenwall ungeheurer Gebirge von den kühleren Ländern des

Westens und Nordens schieden, haben damit dem Volk, das dereinst diesen üppig gesegneten Boden betreten sollte, seine Rolle abgeschlossenen Fürsichseins im Voraus bestimmt: wie kaum eine zweite Nation in der civilisirten Welt hat sich die indische ihr Leben aus sich selbst geschaffen, fern von den stammfremden wie von den stammverwandten Völkern, welche im Westen in enger Gemeinschaft unter einander das Werk, zu dem die Geschichte sie berief, gethan haben. Indien nahm an diesem Werk keinen Antheil. Für die Kreise des indischen Volks, unter denen Buddha seine Lehre predigte, hatte die Vorstellung von nicht-indischen Ländern kaum eine concretere Bedeutung, als die Vorstellungen, die man von andern Erden als der unsern hegte — von jenen Erden, die sich im ungeheuren Raum zerstreut mit andern Sonnen, andern Monden und andern Höllen zu neuen Weltsystemen zusammenschliessen.

Wohl sollte der Tag kommen, an dem eine übermächtige Hand die Schranken zwischen Indien und dem Westen zertrümmerte, die Hand Alexanders. Aber dieser Zusammenstoss von Inderthum und Griechenthum gehört einer viel spätern Zeit an als der, welche den Buddhismus geschaffen hat; zwischen dem Tode Buddha's und Alexander's indischem Feldzug mögen etwa ein hundert und sechzig Jahre liegen. Wer will ermessen, was geworden wäre, wenn in einer frühern Epoche, als das Wesen der Inder noch frischer und freudiger den Einflüssen fremden Wesens sich geöffnet hätte, Ereignisse wie jenes Eindringen der makedonischen Waffen und der hellenischen Cultur auf sie gewirkt hätten? Für Indien kam Alexander zu spät; als er erschien, war das indische Volk in seiner tiefen Insichgekehrtheit längst zum Sonderling unter den Völkern geworden, von Lebensformen und Gewohnheiten des Denkens beherrscht, die für die Maassstäbe der nicht-indischen Welt incommensurabel waren. Ohne eine Vergangenheit, deren Gedächtniss fortgelebt hätte, ohne eine Gegenwart, die man

in Liebe und Hass sich anzueignen entschlossen war, ohne eine Zukunft, auf die man hoffen und für die man wirken konnte, träumte man bleiche, stolze Träume von dem, was über aller Zeit ist, und von dem eignen Königthum in diesen ewigen Reichen. Kaum auf irgend einer unter den Schöpfungen der überreichen Cultur Indiens tritt uns das Gepräge dieses indischen Wesens so scharf und eben darum so räthselhaft entgegen wie in dem Buddhismus.

Je vollständiger aber zwischen diesen fernen Gebieten und der uns näheren Welt alle äusseren Verbindungen, wie sie durch den Verkehr der Völker und den Austausch ihrer geistigen Besitzthümer geschaffen werden, abzureissen scheinen, um so viel sichtbarer stellt sich hier ein andres Band dar, welches auch das äusserlich entfernte und fremd erscheinende innerlich eng zusammen hält: das Band der geschichtlichen Analogie zwischen Erscheinungen, die auf verschiedenem Boden durch das Wirken des gleichen Gesetzes in's Dasein gerufen sind.

Ueberall wo es einem Volke gelungen ist, sein geistiges Leben rein und ungestört auf langem Wege von frühen zu späteren Zeitaltern zu entwickeln, kehrt dieselbe Erscheinung wieder, die wir als eine Verlegung des Schwerpunkts aller höchsten religiösen Interessen von aussen nach innen bezeichnen dürfen. Ein alter Glaube, der gewissermassen durch ein Schutz- und Trutzbündniss zwischen Mensch und Gott, im Austausch von Leistung und Gegenleistung dem Frommen Gedeihen, Sieg, Untergang seiner Feinde verheisst, wird bald in kaum bemerkbaren Wandlungen, bald in grossen Umwälzungen von einer neuen Denkweise überwunden, deren Schlagworte nicht mehr Wohlsein, Sieg, Herrschaft, sondern Ruhe, Friede, Seligkeit, Erlösung heissen. Die Güter der Aussenwelt haben ihren Werth, die äusseren Feinde ihre Schrecken verloren. Im eignen Innern, das bis zu immer verborgeneren Tiefen durch Leben und Leiden der Einzelnen und

der Nationen erschlossen ist, muss der Zwiespalt überwunden werden, für welchen das Blut der Opferthiere, der Knechtsgehorsam gegen äussere Ordnungen dem zagenden Herzen keine Versöhnung mehr bringt; neue Wege werden gesucht und gefunden, sich von allen Fesseln, welche die Seele binden, zu lösen, gesund, rein, selig zu werden.

Nach aussen hin giebt dieser veränderte Inhalt des innern Lebens neuen Formen der geistlichen Gemeinschaft ihr Dasein. In der alten Ordnung der Dinge war in der Familie, dem Stamm, dem Volk zugleich von Natur die religiöse Einheit gegeben, innerhalb deren sich Gemeinsamkeit in Glauben und Cultus von selbst verstand. Wer dem Volk zugehört, hat damit das Recht und die Pflicht, am Cultus der Volksgötter seinen Theil zu nehmen. Neben diesem Volk stehen andre Völker mit andern Göttern; für jeden Einzelnen ist es durch die Thatsache seiner Herkunft mit Naturnothwendigkeit entschieden, welche Götter für ihn die wahren, wirkenden sein sollen. Eine eigne Gemeinschaft, die sich als Kirche benennen liesse, kann es nicht geben, denn der Kreis aller Verehrer der Volksgötter ist nicht enger und nicht weiter als das Volk selbst.

Andrer Natur sind die Bedingungen, unter welchen jene jüngeren Formen des religiösen Lebens in die Erscheinung treten. Sie haben mit der Nation, unter der sie erstehen, nicht gleiches Alter; wie sie zur Existenz kommen, finden sie einen im Volk wurzelnden, in Recht und Sitte ausgeprägten Glauben schon vor. Gegen diesen Glauben treten die vorwärtsdringenden Potenzen in den Kampf; sie verdichten sich in Einzelnen, ja in einem Einzelnen zu allüberragender Gewalt: in einer beherrschenden Individualität, welche doch das, was sie ist, nur dadurch sein kann, dass sich in ihr mit höchster Energie ausspricht, was auch in dem umgebenden Kreise lebt und wirksam ist. So bildet sich, in besonders scharfem Gegensatz zum grossen Haufen der Zurückbleibenden,

der Nichterleuchteten, der Typus bald mehr religiöser, bald mehr philosophischer Heroen oder Virtuosen. Sie sind oder sie erscheinen doch den Ihrigen als Personen, die durchaus mit ihrem eigenen Stempel geprägt sind, als grosse, über alle Vergleichbarkeit mit Andern erhabene Pfadfinder, durchtränkt mit den Kräften einer eigenartig mystischen Vollendung. Sie verkünden den neuen Glauben, der sich nun aus den Schaaren Andersgläubiger Mann für Mann seine Jünger sammelt. Keine Naturnothwendigkeit mehr, sondern Gewissen und Wille jedes Einzelnen entscheidet darüber, ob er hüben oder drüben sein Heil zu finden hofft. Es bildet sich die Form der um einen Meister gesammelten Schule, der Gemeinde, des Ordens: Kreise eng mit einander Verbundener, für welche die Sorge um das eigne Seelenheil der höchste, ja der einzige Lebensinhalt ist, denen die Draussenstehenden als Blinde, hoffnungslos im Dunkel Irrende erscheinen. Aus solchen engen Kreisen eigenartig begabter, von Welt und Leben zurückgezogener Asketen aber können immer weitere Gemeinschaften, es kann zuletzt eine Kirche erwachsen, welche die bedeutungslos gewordenen Schranken der Nation, die Schranken aller Culturgebiete überschreitend in die fernsten Weiten hinausreicht.

Ist es gestattet, für diesen allgemein wiederkehrenden Wandel, der das religiöse Leben der Völker innerlich wie äusserlich umgestaltet, die Bezeichnung von einem einzelnen der hierher gehörigen Fälle zu entlehnen, so möchte man ihn als den Fortschritt vom alttestamentlichen Wesen zum neutestamentlichen benennen. Der Preis, in Gestaltungen, deren Gleichen die Geschichte nicht kennt, dieser Wandlung den einfältigsten und tiefsten Ausdruck geschaffen zu haben, gebührt dem semitischen Stamm. Etwa ein halbes Jahrtausend früher als in Palästina haben sich unter den indoeuropäischen Völkern an zwei Stellen, räumlich weit getrennt, der Zeit nach benachbart, analoge Vorgänge vollzogen, in Griechenland und in Indien.

In Griechenland erheben sich Geheimlehren und Geheimculte: die Orphiker, der Bund der Pythagoreer. Sie suchen ihre Gläubigen durch Weihehandlungen, durch heilige Unterweisung und durch die Ordnungen des „orphischen“, des „pythagoreischen Lebens“ als die „Reinen“ zu jenseitiger Herrlichkeit zu bereiten. Bald folgt auf sie, bemüht die Hüllen des Glaubens und der Phantasie zu sprengen, voller wissenschaftlicher Gewissheit sich zu bemächtigen, der grosse Sonderbarste unter den Athenern, der definirende Ergründer des menschlichen Trachtens, der auf dem Markt wie beim Becher, vor Alkibiades so gut wie vor Platon beweist, dass die Tugend gelehrt und gelernt werden kann. In Indien andrerseits tritt als der Vornehmste unter vielen Weltheilanden, die das Land im Mönchsgewand durchziehen, der adlige Gotama hervor, der sich den erhabenen, heiligen Hocherleuchteten, den Buddha nennt und Beruf und Kraft in sich fühlt, Menschen und Göttern den Ausweg aus dem leidenvollen Kerker des Daseins zur Freiheit der ewigen Ruhe zu weisen.

Was kann verschiedener sein, als das Maass, nach welchem in dem athenischen, in dem indischen Weisen — und die geschichtliche Betrachtung darf ihnen als dritten ihr grosses Gegenbild in seiner geheimnissvoll herrlichen Leidensgestalt anreihen — die Elemente von Denken und Fühlen, von Tiefe und von Klarheit gemischt und gestimmt waren? Aber eben in der scharfen Verschiedenheit dessen, was sokratisches, buddhistisches, christliches Wesen war und noch ist, bewährt sich die geschichtliche Nothwendigkeit. Denn geschichtliche Nothwendigkeit ist es gewesen, dass, als die Stufe erreicht worden, auf welcher jene geistige Neubildung vorbereitet und gefordert war, das griechische Volk dieser Forderung mit einer neuen Philosophie, das jüdische mit einem neuen Glauben antworten musste. Dem indischen Geist fehlte es so sehr an jener Einfalt, die glauben kann ohne zu wissen, wie an der kühnen Klarheit, die zu wissen versucht ohne zu

glauben, und so musste Indien eine Lehre schaffen, die Religion und Philosophie zugleich oder eben darum, wenn man will, weder das eine noch das andere war: den Buddhismus. Unsere Darstellung hofft im Einzelnen auf Schritt und Tritt die Parallelität dieser Erscheinungen zu bewähren. Indem sie von den verwandten geschichtlichen Bildungen der westlichen Welt ein Licht empfängt, das an manchem dunklen Ort ihres eignen Gebietes Umrisse und Gestalten zu erkennen erlaubt, hofft sie auch umgekehrt an ihrem Theil dazu beizutragen, der Erforschung jener allgemein gültigen Normen, welche den Wandel im religiösen Denken der Völker beherrschen, die thatsächlichen Grundlagen gesichtet und gesichert an die Hand zu geben.

Der Gang, den wir zu nehmen haben werden, ist durch die Natur der Sache klar vorgezeichnet. Selbstverständlich ist unsre erste Aufgabe, die geschichtlichen, nationalen Voraussetzungen, den Grund und Boden, auf dem der Buddhismus ruht, vor Allem das religiöse Leben und die philosophische Speculation des vorbuddhistischen Indien zu characterisiren; denn Jahrhunderte vor Buddha's eigner Zeit haben sich im Denken der Inder Bewegungen vollzogen, die den Buddhismus vorbereiteten und von einer Darstellung des letztern nicht getrennt werden können. Die Betrachtung des Buddhismus selbst sodann zerlegt sich naturgemäss in drei Hauptheile, entsprechend jener Trias, zu welcher schon in ältester Zeit die Buddhistengemeinde in ihrer liturgischen Sprache den Inbegriff alles dessen, was ihr heilig war, aus einander gelegt hat, der Dreiheit von Buddha, der Lehre, der Gemeinde. Die eigne Person des Buddha steht nothwendig, wie in jener alten Formel, so auch in unsrer Darstellung an der Spitze: wir müssen uns mit seinem Leben beschäftigen, mit seinem Auftreten als Lehrer des Volks, dem Jüngerkreis, der ihn umgab, seinem Verkehr mit Reich und Arm, mit Hoch und Niedrig. Wir wenden uns dann

zweitens zu den dogmatischen Gedanken des ältesten Buddhismus, vor Allem zu dem, was durchaus im Mittelpunkt dieser Gedankenwelt steht, zu den Lehren vom Leiden alles Irdischen, der Erlösung von diesem Leiden, dem Ziele alles Erlösungsstrebens, dem Nirvana. Es ist aber ein wesentlicher Zug des Buddhismus so gut wie des Christenthums, dass er alle die, welche durch den gleichen Glauben und das gleiche Streben nach Erlösung geeinigt sind, auch äusserlich zu einer kirchlichen Gemeinschaft zusammenfasst: in jener Formel der buddhistischen Trinität finden wir neben dem Buddha und der Lehre als drittes Glied die Gemeinde genannt. Diesem Gange werden wir folgen und werden, wenn wir von Buddha und seiner Lehre gesprochen haben, drittens die Gemeinde und das Gemeindeleben in's Auge fassen; wir werden die Ordnungen kennen lernen, die der Buddhismus dem engern Kreise von Gläubigen, welche ihr Mönchs- und Nonnengelübde abgelegt haben, und den Laiengenossen, die sich zur Lehre des Buddha bekennen, ertheilt hat. Hiermit wird die Betrachtung des ältesten Buddhismus, oder sagen wir lieber die Betrachtung des Buddhismus in der Gestalt, die für uns die älteste ist, zum Ziele gelangt sein: und auf diese Betrachtung allein soll sich unsre Darstellung beschränken.

---

### Das westliche und östliche Indien. Die Brahmanenkaste.

Der Boden, auf dem die Vorgeschichte wie die älteste Geschichte des Buddhismus sich abgespielt hat, ist das Gangesland, unter den Ländern Indiens das am meisten indische. In den Zeiten, von denen wir zu reden haben, schloss das Gangesland fast allein in der ganzen Halbinsel alle vornehmsten Centren arischer Staatenbildung und Cultur in sich. Die grossen natürlichen Abschnitte dieses Gebietes, die zugleich Abschnitte in der Vertheilung der Volksstämme und in der

Verbreitung der altindischen Cultur darstellen, stehen auch mit den Stadien des Entwicklungsganges in Zusammenhang, welchen diese religiöse Bewegung genommen hat. Die Anfänge derselben führen uns in die nordwestliche Hälfte des Gangesgebietes, in jene Gegenden, wo Gangesland und Indusland einander nahe kommen, und in jene, durch welche die beiden Zwillingsströme Ganges und Yamunâ ihrer Vereinigung entgegenfliessen. Hier, und lange Zeit hier allein, lagen die eigentlichen Pflanzstätten brahmanischer Cultur; hier zuerst sind, Jahrhunderte vor Buddha's Zeit, in den Kreisen brahmanischer Denker, auf dem Opferplatz wie in der Einsamkeit des Waldlebens die Gedanken gedacht und ausgesprochen worden, in denen die Abkehr von der alten vedischen Naturreligion zur Lehre von der Erlösung sich vorbereitet und schliesslich vollzogen hat.

Die im Nordwesten geschaffene Cultur, und mit ihr diese Gedanken, sind den Ganges hinab, durch die gewaltige Ader, in welcher das Leben Indiens von altersher am stärksten pulsirt hat, nach dem Südosten hinabgeströmt; unter neuen Völkern haben sie neue Gestalten angenommen, und als schliesslich Buddha selbst erschien, sind die beiden grössten Reiche in der südöstlichen Hälfte des Gangesgebietes, die Länder Kosala (Oudh) und Magadha (Bihar), die vornehmlichsten Heimathstätten seines Wirkens gewesen. So liegen weite Strecken zwischen den Gegenden, in welchen, lange vor Buddha, der Buddhismus sich vorzubereiten begann, und denen, in welchen Buddha selbst seine ersten Gläubigen um sich gesammelt hat; und dieser Wechsel der Scenerie und der handelnden Personen hat, scheint es, in dem Gang der Handlung selbst in mehr als einer Hinsicht seine Geltung bewiesen.

Wir werfen zunächst einen Blick auf die Volksstämme, die uns nach einander, die einen als die Anfänger, die andern als die Vollender dieser religiösen Bewegung begegnen werden.

Wie bekannt, ist die arische Bevölkerung Indiens von Nordwesten her in der Halbinsel eingewandert. Diese Einwanderung liegt zu der Zeit, welcher die ältesten auf uns gelangten Denkmäler religiöser Poesie angehören, schon in ferner Vergangenheit; die Inder hatten die Erinnerung an dieselbe so vollständig verloren, wie die entsprechenden Thatsachen bei den Griechen und Italikern vergessen worden sind. Hellfarbige Arier drangen vor und zerbrachen die Burgen der Urbewohner, der „schwarzen Haut“, der „gesetzlosen“ und „gottlosen“; die Feinde wurden verdrängt, vernichtet oder unterworfen. Als die Vedalieder gedichtet wurden, waren arische Schaaren, wenn auch wohl nur in einzelnen kühnen Vorläufern, schon bis dahin gedrungen, wo der Indus im Westen, vielleicht auch gar dahin, wo der Ganges im Osten mit seinen gewaltigen Wassern in das Meer mündet: unerschöpflich reiche Gebiete, in denen die Heerden der Arier weideten und die arischen Götter mit Gebet und Opfern geehrt wurden.

Wahrscheinlich am frühesten eingewandert und deshalb am weitesten gegen Osten vorgerückt sind, wir wissen nicht ob vereint oder getrennt, die Stämme, die uns später östlich von der Vereinigung von Ganges und Yamunâ auf beiden Seiten des Ganges sitzend begegnen, die Anga und Magadha, die Videha, die Kâçi und Kosala.

Weitere Wellen der grossen Völkerfluth führten neue Arierschaaren mit sich, eine Anzahl eng unter einander verbundener Stämme, welche ihren Brüdern geistig vorauseilend die ältesten uns erhaltenen Denkmäler des indischen Geistes, die wir mit dem Namen des Veda benennen, geschaffen haben. Wir finden diese Stämme in der Zeit, von welcher die Hymnen des Rigveda uns ein Bild geben, nahe an den Eingängen der indischen Halbinsel, am Indus und im Fünfstromlande; später sind sie weiter gegen Südosten vorgedrungen und haben am Oberlauf des Ganges und an der Yamunâ jene Reiche gegründet, die im Gesetzbuch des Manu das Land der Brahma-

Weisen genannt werden, der Sitz und das Vorbild heiligen, gerechten Lebens: „von einem Brahmanen, der in diesem Land geboren ist“, sagt das Gesetz, „sollen alle Menschen auf Erden in ihrem Wandel unterwiesen werden“. Die Namen des Bharata-Stammes, der Kuru, der Pancâla ragen hervor unter den Völkern dieses classischen Gebietes der vedischen Cultur, das in heller Beleuchtung als ein Land reich entwickelten geistigen Schaffens vor unsern Augen liegt, während die Geschicke der übrigen, früher eingewanderten Stämme bis zu dem Zeitpunkt, wo auch sie von der Cultur ihrer Bruderstämme berührt werden, im Dunkel geblieben sind.

In einem vedischen Werk, dem „Brâhmana der hundert Pfade“, ist uns eine Legende erhalten, in welcher der Gang, den die Ausbreitung von Cultus und Cultur des Veda genommen, sich klar wiederspiegelt. Der flammende Gott Agni Vaiçvânara, das Opferfeuer, wandert von dem Fluss Sarasvatî, aus dem alten heiligen Heimathlande des vedischen Sacralwesens, dem Osten zu. Flüsse begegnen seinem Weg, aber Agni flammt über alle Flüsse hinweg, und hinter ihm zieht der Fürst Mâthava und der Brahmane Gotama. So kommen sie zum Fluss Sadânîrâ [1]), der von den Schneebergen im Norden herabströmt; über den flammt Agni nicht hinweg. „Den überschritten vordem die Brahmanen nicht, denn Agni Vaiçvânara war nicht über ihn hinweggeflammt Jetzt aber wohnen östlich von dort viele Brahmanen. Dies war vordem gar schlechtes Land, zerfliessender Boden, denn Agni Vaiçvânara hatte es nicht geniessbar gemacht. Jetzt aber ist es gar gutes Land, denn nun haben Brahmanen es mit Opfern geniessbar gemacht“ — in Indien, sieht man, wird schlechtes Land zu gutem Land nicht ,wie in der übrigen Welt' durch pflügende und grabende Bauern, sondern durch opfernde

[1]) Die Identification dieses Flusses ist bis jetzt nicht gelungen; wo er ungefähr zu suchen ist, geht hinreichend daraus hervor, dass das Brâhmana ihn als Grenze der Kosala und Videha bezeichnet.

Brahmanen. — Fürst Mâthava gründet im Osten von der Sadânîrâ, in dem schlechten Lande, von dem Agni nicht gekostet, seine Wohnsitze; seine Nachkommen sind die Beherrscher der Videha. Der Gegensatz ist klar, in welchem diese Legende die Videha im Osten und die westlichen Stämme, bei denen Agni Vaiçvânara, der ideale Vertreter vedischen Wesens, von altersher heimisch ist, erscheinen lässt. Wer die Anfänge des Buddhismus betrachtet, muss sich erinnern, dass die Heimath der ältesten Gemeinden in dem Lande oder mindestens an der Grenze des Landes liegt, in welches Agni Vaiçvânara, als er nach Osten wanderte, nicht hinübergeflammt ist.

Es ist uns nicht möglich, an die Vorgänge jenes siegreichen Kampfes, in welchem Arierthum und vedische Cultur das Gangesland erobert haben, den Maassstab von Jahren oder auch nur von Jahrhunderten anzulegen. Wohl aber sind wir im Stande, was das wichtigere ist, aus den über einander gelagerten Schichten der vedischen Literatur eine Vorstellung davon zu gewinnen, wie unter den Einflüssen der neuen Heimath, der indischen Natur, des indischen Klimas sich im Leben des Volkes — zunächst und zuvörderst des vedischen Volkes, der Stämme des Nordwestens — ein Wandel vollzogen und der Volksseele jener schmerzliche Zug von Leiden und Krankheit sich aufgeprägt hat, der ihr durch allen Wechsel der Geschicke geblieben ist und bleiben wird, so lange es ein indisches Volk giebt.

In dem schwülen, feuchten, von der Natur mit Reichthümern üppig gesegneten Tropenlande des Ganges hat das Volk, dessen körperliche Organisation unter kühleren Himmelsstrichen ihre Ausprägung empfangen hatte, die frische Jugendkraft, in der es von Norden her eingedrungen war, bald verloren. Menschen und Völker reifen in jenem Lande, den Pflanzen der Tropenwelt gleich, schnell heran, um ebenso schnell an Leib und Seele zu erschlaffen. Die See mit ihrem

frischen Hauch, die grossartige Schule nationaler Thatkraft, spielt im Leben des Inders keine Rolle. Vor Allem aber hat der Inder sich früh von dem abgewandt, was zuvörderst ein Volk jung und gesund erhält, von der Arbeit und dem Kampf um Heimath, Staat und Recht. Der Gedanke der Freiheit mit all den lebenschaffenden, freilich auch mit den todbringenden Mächten, die er in sich trägt, ist in Indien immer ungekannt und unverstanden geblieben; Menschenwillkür darf nicht rütteln an der Weltordnung Brahma's, an dem Naturgesetz der Kaste, welches das Volk in den Willen des Königs, den König in den Willen des Priesters gegeben hat. Wohl mochte es das Staunen des Griechen erregen, wenn in Indien der Landmann zwischen kämpfenden Heeren ruhig fortfuhr seinen Acker zu bestellen[1]): „er ist heilig und unverletzlich, denn er ist der gemeinsame Wohlthäter von Freund und Feind“. Aber in dem, was die Griechen als schönen und sinnvollen Zug des indischen Volkslebens erzählen, liegt doch noch etwas andres, als nur die sinnige Milde: als Hannibal kam, baute der römische Bauer nicht sein Feld. Doch dem Inder sind die besten der Interessen und Ideale, die jedes gesunde Volksleben in seinen Tiefen ergreifen, fremd. Wollen und Handeln ist überwuchert vom Denken. Wo aber einmal das innere Gleichgewicht gestört, das natürliche Verhältniss zwischen dem Geist und der Realität der Welt verloren gegangen ist, hat auch das Denken nicht länger die Kraft, Gesundes gesund zu erfassen. Das was ist, erscheint dem Inder werthlos gegen die Umrahmungen, mit denen seine Phantasie es einfasst, und die Gebilde dieser Phantasie wuchern in tropischer Ueberfülle formlos und maasslos und kehren sich schliesslich mit furchtbarer Macht gegen ihren Schöpfer. Ihm bleibt die wahre Welt, von den Gestalten

---

[1]) Dieser von Megasthenes angeführte Zug wird auch von modernen Berichterstattern bestätigt, s. z. B. Irving, Theory and practice of caste, S. 75.

der eignen Träume verhüllt, ein Unbekanntes, dem er weder zu vertrauen noch das er zu beherrschen vermag: Leben und Glück im Diesseits bricht zusammen unter der Last des überschwer wuchtenden Gedankens an das Jenseits.

Die sichtbare Verkörperung der jenseitigen Welt inmitten des Diesseits ist die Kaste der Brahmanen, der Wissenden und Könnenden, von zauberhafter Macht Erfüllten, die darüber Herr sind, dem Menschen den Zugang zu den Göttern zu öffnen und zu verschliessen, durch geheime Künste ihm Heil oder Unheil zuzuwenden. Im Stand der Brahmanen allein war den Kräften, welchen es versagt blieb, in staatlichem Leben sich zu entfalten, Raum zum Schaffen gegeben, freilich zu welch' einem Schaffen! Statt der Lykurge und Themistokles, die das Geschick den Indern nun einmal vorenthalten, haben sie desto mehr Ârunis und Yâjnavalkyas gehabt, die alle Geheimnisse von Feueropfer und Somaopfer meisterlich zu ergründen und nicht minder meisterlich die Ansprüche zur Geltung zu bringen wussten, die gegenüber dem weltlichen Wesen den Vertretern des Reiches, das nicht von dieser Welt ist, zukommen.

Man kann den Gang, den das indische Denken genommen hat, nicht verstehen, ohne das Bild dieses Standes der Philosophen, wie die Griechen die Brahmanenkaste nannten, mit seinem Licht und Schatten vor Augen zu haben. Und vor Allem soll man nicht vergessen, dass dieser Priesterstand zu der Zeit wenigstens, welche die entscheidenden Grundgedanken für die geistige Arbeit der Folgezeit und auch für den Buddhismus geschaffen hat, doch noch etwas anderes war als ein eitles und begehrliches Pfaffenthum, dass er die nothwendige Erscheinung war, in welcher das eigenste Wesen, wenn man will, der böse Genius des indischen Volkes sich verkörpert hat.

Ernst und gemessen gingen die Tage des Brahmanen hin; auf Schritt und Tritt umgaben ihn die engen, ja peinlichen Schranken, welche die Würde, die er in sich trug, die

gefährlichen Kräfte, von denen sein Wesen durchtränkt war, dem äussern und innern Menschen auferlegten. Im Hören und Lernen des heiligen Wortes brachte er seine Jugend zu, denn ein rechter Brahmane ist nur der, „der gehört hat“. Und hatte er den Ruhm „gehört zu haben“ erlangt, verging sein Alter im Lehren, im Dorf oder draussen in der Waldeseinsamkeit im geweihten Kreise, den die Sonne im Osten beschien, wo allein die geheimsten Lehren dem verhüllten Schüler offenbart werden durften. Oder er war auf dem Opferplatz zu finden, für sich selbst und für Andre das heilige Werk zu verrichten, das mit seinen zahllosen Observanzen die peinlichste Genauigkeit und mühsamste Kennerschaft erforderte, oder er erfüllte die lebenslängliche Pflicht des Brahmaopfers, das ist, der täglichen Andacht aus dem heiligen Vedawort. Wohl mochten durch den Opferlohn, den Könige und Grosse dem Brahmanen gaben, Reichthümer in seine Hand fliessen, aber als der Würdigste galt doch der, der nicht vom Opfern für Andre lebte, sondern von den Aehren des Feldes, die er las, oder von Gaben, um die er nicht gebeten, oder von solchen Gaben, um die er Gute gebeten. Doch ob auch als Bettler lebend, wusste er sich über weltliche Herrscher und Beherrschte erhaben, aus anderm Stoff gemacht als sie: Götter nennen sich die Brahmanen, und mit den Himmelsgöttern im Bunde wissen diese Erdengötter sich im Besitz von Götterwaffen, vor denen jede irdische Waffe zerbricht. „Die Brahmanen,“ heisst es in einem vedischen Lied, „führen scharfe Pfeile; Geschosse haben sie; ihr Schuss, den sie thun, geht nicht fehl. Sie stürmen ihrem Feind nach mit ihrer heiligen Gluth und ihrem Grimm; aus der Ferne durchbohren sie ihn.“ Der König, den sie zur Herrschaft über das Volk salben, ist nicht *ihr* König; bei der Königsweihe spricht der Priester, wenn er den Herrscher seinem Volk darstellt: „Dies ist euer König, ihr Leute; der König über uns Brahmanen ist Soma.“ So schliessen sich die Brahmanen, ausserhalb des

Staates stehend, zu einer grossen Genossenschaft zusammen, die so weit reicht, wie die Satzungen des Veda gelten. Sie stellen eine Denkerkaste dar, deren Lebensformen mit ihrer Stärke und ihrer Schwäche auch Stärke wie Schwäche ihres Denkens im Keime in sich tragen. Sie sind hineingebannt in eine selbstgeschaffene Welt, abgeschnitten von dem erfrischenden Lufthauch lebendigen Lebens, durch nichts erschüttert in dem schrankenlosen Glauben an sich und an die eigne Allmacht, neben der, was dem Leben Andrer seinen Inhalt giebt, klein und verächtlich erscheinen muss. Und so beweist sich denn auch in ihrem Denken die höchste Kühnheit weltverachtender Abstraction, die über alles Sichtbare hinaus sich in die Reiche des Raumlosen und Zeitlosen wagt, neben einem kranken Trieb, in bodenlose Phantasmen ohne Maass und Ziel sich einzuspinnen, in Träumereien, wie nur ein Geist sie ersinnen kann, dem Nichts von fremder und Nichts von eigner Kritik gegenübersteht, der den Sinn für die nüchterne Wahrheit dessen, was ist, verloren hat. Sie haben einen Styl des Denkens geschaffen, in dem Grosses und Tiefes mit dem kindisch Absurden einen Bund schliesst so seltsam wie ihn die Geschichte der Versuche des Menschen, sich und die Welt zu begreifen, nicht zum zweiten Mal gezeigt hat. Dies Denken in seiner Entwicklung kennen zu lernen ist unsre nächste Aufgabe.

ZWEITES CAPITEL.

# Der indische Pantheismus und Pessimismus vor Buddha.

---

### Symbolik des Opfers. Das Absolute.

Die Anfänge der indischen Speculation reichen in die Hymnenpoesie des Rigveda hinein. Hier, in dem ältesten Denkmal vedischer Dichtung, begegnen wir unter Opferliedern und zwischen Gebeten an Agni und Indra um Schutz, um Gedeihen und Sieg, den ersten kühnen Versuchen eines Denkens, das den Sphären der bunten Götter- und Mythenwelt den Rücken kehrt und in bewusstem Vertrauen auf die eigne Kraft sich den Räthseln von Sein und Werden naht.

„Da gab es weder Sein noch gab es Nichtsein,
Nicht war der Dunstkreis und der Himmel drüber.
Bewegt sich was? und wo? in wessen Obhut?
Gab es das Wasser und den tiefen Abgrund?

Nicht Tod und nicht Unsterblichkeit war damals,
Der Tag war nicht geschieden von den Nächten.
Nur Eines athmet ohne fremden Anhauch
Von selbst; nichts andres gab es über Diesem.

— Da regte sich in Ihm zum ersten Male
Der Trieb, es war des Geistes erster Same.
Das Band des Seins entdeckten in dem Nichtsein
Die Weisen, einsichtsvoll im Herzen strebend.

— Wer weiss es wohl, wer kann es uns verkünden,
Woher entstund, woher sie kam, die Schöpfung?
Sind doch die Götter nach ihr erst geworden.
Wem ist es kund, von wannen sie gekommen?

Von wannen diese Schöpfung ist gekommen,
Ob sie geschaffen oder unerschaffen,
Das weiss nur der, des Auge sie bewachet
Vom höchsten Himmel — oder weiss Er's auch nicht?[1])“

Und in einem andern Liede spricht ein Dichter, welcher, dem Glauben an die alten Götter entfremdet, nach dem einen Gott sucht, „der allein zum König wurde von allem was sich regt“:

„Der uns das Leben giebt, der uns die Kraft giebt,
Des Machtgebot die Götter all gehorchen,
Des Schatten die Unsterblichkeit, der Tod ist,
Wer ist der Gott, dass wir ihm opfern mögen?

— Dem dieses Schneegebirg in seiner Grösse,
Der Ocean gehört, der ferne Weltstrom,
Des Arme sind die Himmelsregionen,
Wer ist der Gott, dass wir ihm opfern mögen?

---

[1]) Rigveda X, 129, in der Uebersetzung von Geldner und Kaegi (unerheblich von mir modificirt). — Von mehreren Forschern ist die Ansicht ausgesprochen worden, dass dieser Hymnus — ebenso einige ihm verwandte des Rigveda — mit den Upanishaden, deren pantheistische Doctrin weiter unten besprochen werden wird, gleichzeitig sei (so L. v. Schroeder, Indiens Literatur und Cultur S. 233, L. Scherman, Philosophische Hymnen S. 93). Dem stehen meines Erachtens gesicherte Resultate, zu welchen die Untersuchung der Geschichte des Rigvedatextes führt, entgegen: auch wenn man glaubte, die Anführungen einzelner Verse unsres Liedes in jüngeren Sanhitâs und in Brâhmanatexten als auf Interpolationen beruhend eliminiren zu dürfen, müsste doch nach Allem, was wir über die Chronologie der Rigveda-Sammlung selbst wissen, der Hymnus für wesentlich älter angesehen werden als die Entstehungszeit der Brâhmanas und vollends der Upanishaden. Dies wird durch den sprachlichen Character des Liedes, so gewiss dies zu den jüngeren oder jüngsten Elementen des Rigveda gehört, durchaus bestätigt.

Er, der den Himmel stark, die Erde fest schuf,
Die Sonne und das Firmament befestigt,
Er, der durchmessen hat der Lüfte Dunstkreis,
Wer ist der Gott, dass wir ihm opfern mögen?

Der gross die Wasserfluthen überschaute,
Die krafterfüllten, die das Opfer zeugen,
Er, der allein Gott über allen Göttern,
Wer ist der Gott, dass wir ihm opfern mögen?[1]"

Jede Strophe des Liedes läuft in dieses Wort aus: „wer ist der Gott, dass wir ihm opfern mögen?" Man fühlt die Kluft, die zwischen solch fragendem Liede und dem zuversichtlichen Glauben der alten Zeit liegt, welche die Götter, denen man opfern sollte, nicht suchte, sondern kannte.

Wir dürfen jenes erste Aufleuchten selbstbewussten Denkens der Inder über die Grundfragen von Welt und Leben hier nur kurz berühren. Zusammenhängende Folgerichtigkeit nimmt die Entwicklung der Speculation oder vielmehr ihr Sichherauswickeln aus einem unübersehbaren Gewirr von Phantasmen erst in einer Zeit an, die jünger, wahrscheinlich erheblich jünger ist, als die, welcher die erwähnten Lieder des Rigveda zugehören. Es war dies jene Zeit weit verzweigter literarischer Vielgeschäftigkeit, welche die endlose Masse der in Prosa verfassten Opferwerke und mystischen Dogmen- und Gesprächsammlungen, die als Brâhmanas und Upanishaden benannt zu werden pflegen, hervorgebracht hat. Das Alter dieser Werke, auf die wir für diesen Theil unsrer Darstellung vorwiegend angewiesen sind, können wir nicht anders als vermuthungsweise und innerhalb unbestimmter Grenzen bezeichnen: wir werden schwerlich wesentlich fehl greifen, wenn wir ihre Entstehung etwa von dem zehnten bis zum achten Jahrhundert vor der christlichen Aera ansetzen.

---

[1]) Rigveda X, 121, unter Benutzung der Uebersetzung von Max Müller.

Aeusserlich auf dem Boden des alten Götterglaubens stehend hat die Gedankenentwicklung, die sich hier vollzog, innerlich jenen Glauben aufgehoben, und durch endlose Wüsten phantastischer Hirngespinnste hindurchdringend hat sie zuletzt einen neuen Grund religiösen Denkens geschaffen, den Glauben an das selige, unwandelbare All-Eine, das hinter der Welt des Leidens und der Vergänglichkeit ruht, und zu welchem der Erlöste von jener Welt sich abwendend zurückkehrt. Auf eben diesem Grunde aber hat sich, Jahrhunderte nachdem brahmanische Denker ihn gelegt hatten, die Lehre und die Gemeinde aufgebaut, die sich nach Buddha's Namen benannte.

Wir müssen versuchen, jenen Process der Selbstvernichtung des vedischen religiösen Denkens, der als sein positives Ergebniss den Buddhismus hervorgebracht hat, seinen hauptsächlichsten Grundzügen nach zu verfolgen.

Zu der Zeit, in welcher dieser Process anhebt, bewegt sich die ganze geistige Arbeit, die in Indien gethan wird, um einen Mittelpunkt, um das Opfer. Die Welt, die den Brahmanen umgiebt, ist der Opferplatz; die Ereignisse, von denen er vor allen andern weiss, sind die des Opferwerks. Das Opfer mit seinen Geheimnissen will er verstehen, denn Verstehen ist allbezwingende Macht. Durch diese Macht haben die Götter die Dämonen gebändigt: „mächtig“, so lautet die oft wiederholte Verheissung für den Wissenden, „wird er selbst, ohnmächtig wird der Feind und Widersacher dessen, der solches weiss.“

Die Elemente, aus denen sich dies Wissen von dem Sinn des heiligen Opferwerks aufbaut, sind zwiefacher Art; die einen stammen aus dem geistigen Besitz der Vergangenheit, die andern sind frisch gebildetes Gut.

Auf der einen Seite die ererbten Vorstellungen aus der Zeit des einfachen Glaubens an Agni, Indra, Varuna — an alle die Götterschaaren, vor denen sich die Väter betend

und opfernd gebeugt hatten. Jeder Handgriff beim Opfer weist auf diese Götter hin. Wenn der Opferer zum heiligen Geräth greift, spricht er: „Ich ergreife dich auf Gott Savitars Antrieb, mit den Armen der Açvin, mit Pûshans Händen.“ Will er die Opferspende durch Wasserbesprengung weihen, sagt er zu den Wassern: „Euch hat Indra zu seinen Genossen erkoren beim Vritrasiege; ihr habt Indra zum Genossen erkoren beim Vritrasiege.“ Und vom frühen Morgen bis zum Abend ertönt auf der Opferstätte Spruch und Lied von Ushas, der Morgenröthe, der göttlichen Jungfrau, die mit ihren strahlenden Rossen den Menschenwohnungen Segen spendend naht, vom Drachenkämpfer Indra, der vom Somatrank begeistert in wildem Kampf die Dämonenschaaren zerschmettert, von Agni, dem Feuer, dem milden Gott, der in den Häusern der Menschen erstrahlt und ihre Opfergabe zum Himmel emporträgt, von Varuna, dem allschauenden Wächter des Rechts, dem Heimsucher der offenbaren und der verborgenen Sünden.

Aber die Welt der alten Götter kann dem Denken der neuen Zeit nicht mehr genügen. Die Vergangenheit, deren Phantasie diese Götter geformt hatte, lag in weiter Ferne. Längst waren ihre ursprünglichen Gestalten verblasst; bei vielen, vielleicht den meisten, war der Zusammenhang mit den Naturerscheinungen, die sie einst verkörperten, vergessen. So musste das Bedürfniss immer dringender werden, die Mächte, welche die weite Welt und das Menschenleben beherrschen, so wie man sie sieht, hört, fühlt, in der eignen Sprache der Gegenwart beim rechten Namen zu nennen. Da ist der Raum, „die Weltgegenden“ nennt es der Inder; da ist die Zeit mit ihrer schaffenden und zerstörenden Gewalt; der Inder nennt es „das Jahr“. Da sind Jahreszeiten und Monde, Tag und Nacht, Erde und Luft, die Sonne: „sie, die da glüht“, und der Wind: „er, der läuternd weht“. Da sind die Athemkräfte, die den menschlichen Leib durchziehen; da

ist Gedanke und Wort: „sie, die eins mit einander und doch verschieden sind“: lauter Kräfte oder Substanzen, die nicht durch Indras oder Varunas Willen, sondern durch etwas, das dem Mechanismus einer unpersönlichen Nothwendigkeit nahe kommt, bewegt werden. Ihr Weben und Walten regiert den Weltlauf, bringt dem Menschen Glück und Leid.

Und nun sucht man zu den Fragen, welche das Opfer und die Welt der alten Opfergottheiten dem Denken aufgiebt, die Antwort in der neuen Sprache der eignen Zeit. Es bildet sich mehr und mehr jene Atmosphäre, in der Mysterien und Symbole gedeihen. In all dem, was auf dem Opferplatz den Brahmanen umgiebt, und vor Allem in dem heiligen Werk, das er selbst dort thut, sollen nicht mehr allein Gott Agni und Gott Indra, sondern zugleich, ja in noch höherem Maasse als jene, alle verborgenen Kräfte, die im Weltall auf- und niedersteigen, gegenwärtig sein: „denn des Opfers Ordnung,“ heisst es, „befolgt dies All“. Was beim Opfer dem Auge erscheint, ist nicht nur, was es ist oder zu sein scheint, sondern es ist noch ein Zweites, das es bedeutet. Wort und Werk haben doppelten Sinn, den offenbaren und den verborgenen, und die Götter lieben das Verborgene und hassen, was offenbar ist.

Die Zahlen haben geheime Kraft, Worte und Silben haben geheime Kraft, die Rhythmen haben geheime Kraft. Zwischen phantastischen Mächten bewegt sich ein phantastisches Geschehen, das an keine Gesetze der Vorstellbarkeit gebunden ist. Die Weihe (dîkshâ) entläuft den Göttern; sie forschen ihr mit den Monaten nach; sie finden sie weder mit Sommer noch Winter, aber sie finden sie mit den Monaten der kühlen Jahreszeit (çiçira); deshalb soll man sich weihen, wenn die Monate der kühlen Jahreszeit gekommen sind. Die Metra fliegen zum Himmel auf, den Somatrank zu holen; die Stimme redet in den Jahreszeiten stehend. Das Opfer ist ein Bild des Jahres, oder kurzweg: das Opfer ist das Jahr; die

Opferpriester sind die Jahreszeiten, die Opferspenden die Monate. Wir würden etwas Fremdes in diese Gedankenspiele hineintragen, wenn wir eine scharfe Grenze zwischen Sein und Bedeuten in ihnen zu entdecken versuchten; das Eine fliesst in das Andre über. „Prajâpati (der Schöpfer) schuf zu seinem Abbild das, was das Opfer ist. Darum sagt man: das Opfer ist Prajâpati. Denn zu seinem Abbild schuf er es."

In der Nebelwelt dieser Mysterien lauern, dem Auge des Nichtwissenden verhüllt, Feinde über Feinde den Menschen auf; Tage und Nächte rollen dahin und reissen den Segen, den die Gutthat ihrem Thäter erworben, mit sich fort; über dem Reich der wechselnden Tage und Nächte thront „sie, die da glüht", die Sonne; und „sie, die da glüht, ist der Tod. Weil sie der Tod ist, deshalb sterben die Geschöpfe, die unter ihr wohnen; die jenseits von ihr wohnen, sind die Götter; darum sind die Götter unsterblich. Ihre Strahlen sind Zügel, damit sind alle diese Geschöpfe in das Leben gespannt. Bei wem sie will, dessen Leben zieht sie an sich und steigt empor: der stirbt." Aber der Weise kennt Spruch und Spende, die ihn emporheben über den Bereich der rollenden Tagnächte und über die Welt, in der die Sonne mit ihrer Gluth Gewalt über Leben und Tod hat. Ihm entführen Tag und Nacht nicht den Segen seiner Werke; er macht sein Leben vom Tode los: „das ist die Erlösung vom Tode, die im Agnihotra-Opfer geschieht." Mehr und mehr wird es so zum eigentlichen Zweck des Opfers, die geheimen Kräfte, das verborgene Geschehen, welches das Universum erfüllt, durch zauberische Kunstgriffe sich zum Heil zu lenken; immer weiter entfremdet sich das Opfer seiner ursprünglichen Bestimmung durch Gaben und Huldigung dem Menschen die göttliche Gnade zu erwirken, den Zorn der Götter zu besänftigen.

Wohin in dieser Welt, die nicht mehr von hoffnungsreichem Gottvertrauen durchleuchtet ist, sich das Denken

wendet, überall erstehen ihm neue Zaubermächte. Wohl ragt über allem Dasein der Gott hervor, der vor allen Göttern und allen Wesen war, der Weltenschöpfer Prajâpati, der im Anfang allein war und begehrte: „möge ich zur Vielheit werden, möge ich Geschöpfe zeugen;“ und in innerer Erhitzung mühevoll schaffend entliess er aus sich die Welten sammt Göttern und Menschen, sammt Raum und Zeit, sammt Denken und Wort. Aber auch der Gedanke an Prajâpati, den Herrn der Wesen, entlockt der Brust des Gläubigen keinen volleren Ton; das Bild des Schöpfers verschwimmt mit in dem weiten, gestaltlosen Nebel, der die Welt der Geschöpfe umhüllt.

Nirgends in der ungeheuren Masse von Denkmälern, die das seltsame Treiben jener Zeit uns hinterlassen hat, enthüllt sich ernstes Wirken des forschenden Geistes, das aus der Tiefe kommt, nirgends der Kampf des muthigen Gedankens, bei dem Grosses eingesetzt und um Grosses gerungen wird. Die Aberweisheit, die Alles weiss und Alles erklärt, thront in sich selbst befriedigt inmitten ihrer tollen Gebilde; unter dem Bann verworrener Gedanken wächst eine Generation nach der andern heran, häuft eine nach der andern unermüdlich ihr Theil über das Theil der hingegangenen Geschlechter.

Unser Auge muss sich gewöhnen, bis es in dem trüben Licht der Schattenwelt, in welcher die Phantasiegebilde jener Zeiten formlos durch einander wogen, sehen gelernt hat. Aber dann enthüllt sich auch hier eine Art von geistigem Naturgesetz. Lassen wir an uns vorübergehen zuerst, was in den ältesten Denkmälern jener Speculationen uns aufbewahrt ist, und dann der Reihe nach das Werk immer jüngerer Generationen, so ändert sich, wie wir Schicht für Schicht weiter hinabsteigen, das Bild, und die Veränderungen haben Zusammenhang und Bedeutung.

Gewichtigere unter den Gestaltungen jener Phantasie tauchen immer entschiedener aus dem Gewirr hervor, sie

drängen sich in den Vordergrund, unterwerfen sich die schwachen, behaupten sich beherrschend im Mittelpunkt ganzer Kreise. Die Potenzen, auf deren Wirken der indische Denker den Weltlauf ruhen sieht, sind, was sie sind, nicht in und durch sich selbst allein, sondern je weiter das Denken vordringt, um so deutlicher stellen sie sich dar als getragen von grossen Grundmächten, von denen her allen zumal ihr Leben einströmt, oder in welche sie, wenn das Ziel ihres Daseins erreicht ist, sich auflösen. Von der Oberfläche, wo alles Erscheinende sich vom andern verschieden zeigt, strebt die Phantasie in die Tiefen des Innern, um dort das einigende Band aller Verschiedenheit zu erfassen. Man fragt nach dem Lebenssaft in den Wesen und nach dem Lebenssaft des Lebenssaftes [1]), nach dem Faden, an den die Geschöpfe angewebt

[1]) Vgl. z. B. Chândogya Upanishad I, 1, 2: „Dieser Geschöpfe Lebenssaft ist die Erde, der Erde Lebenssaft sind die Wasser, der Wasser Lebenssaft sind die Pflanzen, der Pflanzen Lebenssaft ist der Mensch, des Menschen Lebenssaft ist die Rede, der Rede Lebenssaft ist der Hymnus (ric), des Hymnus Lebenssaft ist das Lied (sâman), des Liedes Lebenssaft ist die heilige Sylbe (om). Dies ist der saftigste Lebenssaft, der höchste, erhabenste, der achte: die heilige Sylbe." Die Vorstellung, die dieser achtfachen Reihe von Essenz, Essenz der Essenz u. s. w. zu Grunde liegt, ist (zum Theil mit den Worten Max Müller's) etwa diese: Auf der Erde ruht das Leben aller Wesen; die Erde ist von Wasser durchdrungen; Wasser bringt Pflanzen hervor; der vornehmste Gehalt der Pflanzen verwandelt sich als Nahrung in menschlichen Körper; des Menschen bestes Theil ist die Rede, das Beste aller Rede der Rigveda, das Beseelende der Rigverse die Melodieen des Sâmaveda, die Krone des Sâmaveda die heilige Sylbe. — Wir werden im Folgenden, wo der Begriff des Brahma uns beschäftigen wird, von der symbolischen Beziehung oder von der versteckten Wesensidentität zu reden haben, welche die indische Phantasie zwischen der Natur und der Welt des Wortes, insonderheit des heiligen Wortes setzt. Auch dafür ist diese Stelle bedeutsam, indem sie zeigt, wie die Naturdinge für den Inder, durch eine Reihe von Mittelstufen hindurch, auf das Vedenwort und zuletzt auf das Om, den adäquatesten Ausdruck des Brahma, als auf die belebende Macht in ihnen zurückweisen.

sind, und nach des Fadens Faden, nach dem Wesenhaften, Wahren der Erscheinung, und nach der Wahrheit des Wahren — ein Suchen zugleich nach dem Substantiellen in den Dingen und nach der Einheit alles Verschiedenen. Dieser Tendenz des Denkens, die jetzt immer mächtiger erstarkt, kommen Neigungen und Eigenthümlichkeiten der indischen Phantasie entgegen, welche aus früher Vorzeit stammen. Schon im Rigveda sehen wir die Umrisse der alten Göttergestalten oft in's Schwanken und Fliessen gerathen; schon dort gefallen sich die Sänger, die das verborgene Wesen der Götter zu ergründen suchen, darin, es auszusprechen, dass dieser Gott auch das ist, was ein anderer Gott ist, dass Agni Varuna ist, wenn er geboren wird, Mitra, wenn man ihn entflammt, dass er Indra ist für den Sterblichen, der ihm huldigt[1]). Der indische Geist erfasst eben nicht, wie der griechische, das Einzelne in der ganzen unerschöpflichen Lebendigkeit und Fülle seines Einzeldaseins, eingeschlossen in die Begrenzung seiner Umrisse, die von dem nur ihm eignen Leben erfüllt sind. Sondern das Eine spielt in's Andere hinüber; die festen Linien lösen sich in's Unbestimmte auf. Und so greift jetzt das Denken bald ein Gebiet von Erscheinungen für sich allein zu seiner Einheit zusammen, erkennt es als geeinigt in einer gemeinsamen Wurzel, bald überfliegt der Gedanke alle Schranken und spricht es aus: das und jenes ist das All. Für jetzt freilich lässt er das schnell Ergriffene auch ebenso schnell wieder fahren; das Eine, das eben noch das All sein sollte, verliert sich wieder in dem fluthenden Gedränge aller der Potenzen, die in Mensch und Welt, in Raum und Zeit, in Wort und Spruch walten.

In keinem der vedischen Texte können wir so Schritt für Schritt der Genesis des Gedankens der Einheit in allem Seienden nachgehen, wie in einem Werk, welches den

---

[1]) Ich verweise hier auf meine „Religion des Veda“, S. 100.

bedeutungsvollsten der ganzen vedischen Literatur zugerechnet zu werden verdient, dem „Brâhmana der hundert Pfade“.

Das Brâhmana der hundert Pfade zeigt zuvörderst, wie aus jenen wirren Massen von Vorstellungen vor andern die Vorstellung des Ich hervordrängt, in der Sprache der Inder: der Âtman — der Wortbedeutung nach der Hauch —, das Subjekt, in welchem die Lebenskräfte und Lebensfunctionen des Menschen Halt und Wurzel finden. Den menschlichen Leib durchziehen die Athemkräfte (prâna); der Herr über alle Athemkräfte ist der Âtman, die centrale Kraft, die im Grunde des persönlichen Lebens wirkt und schafft, die „unbenannte Athemkraft“, aus der die andern „benannten“ Athemkräfte ihr Dasein schöpfen. „Zehnfacher Odem fürwahr,“ sagt das Brâhmana, „weilt im Menschen; der Âtman ist der elfte; auf ihn gründen sich die Athemkräfte“. „In der Mitte ist der Âtman, rund herum die Athemkräfte.“

Für das Reich menschlicher Persönlichkeit mit ihren Gliedern und Kräften ist hier der Mittelpunkt gefunden, die Potenz, die das Wirkende in allen Lebensäusserungen ist. Und diese Vorstellung des Âtman ist ihrer Natur nach dazu prädestinirt, in jener Bewegung des Denkens, die zu der Idee einer allumfassenden, allbelebenden Weltseele hinstrebt, eine leitende Rolle zu spielen. Was der indische Denker im eignen Ich erkannt hat, überträgt sich ihm mit unwiderstehlicher Nothwendigkeit auf die Aussenwelt; für ihn spielen Mikrokosmus und Makrokosmus unablässig in einander und weisen von hüben und drüben gleiche Gestaltungen bedeutungsvoll auf einander hin[1]). Wie das menschliche Auge dem

[1]) Bekannt ist die typische Form, in welcher die allegorisirenden vedischen Texte dieselbe Doctrin einmal „in Bezug auf die Wesen“ oder „in Bezug auf die Gottheiten“ (adhibhûtam, adhidevatam), sodann genau parallel „in Bezug auf das Ich“ (adhyâtmam) vorzutragen pflegen. Zwei Beispiele mögen hier genügen. Taittirîya Âranyaka VII, 7: „Erde, Luft, Himmel, Weltgegenden, Zwischengegenden — Feuer, Wind, Sonne, Mond,

kosmischen Auge, der Sonne, gleicht und beim Tode des Menschen sich mit ihm vereinigt, wie den menschlichen Athemkräften ähnlich im All die Götter als Athemkräfte des Universums walten, so tritt auch der Âtman, die centrale Substanz des Ich, hinaus über den Bereich der menschlichen Person und wird zur schaffenden Gewalt, die den grossen Leib des All bewegt [1]). Er, der Herr der Athemkräfte, ist

---

Sterne — Wasser, Pflanzen, Bäume, Luft, Âtman: so in Bezug auf die Wesen. Jetzt in Bezug auf das Ich: Einathmen, Ausathmen, Wegathmen, Abathmen, Zuathmen — Auge, Ohr, Denken, Stimme, Tastsinn — Haut, Fleisch, Sehnen, Knochen, Fett. Im Hinblick hierauf hat der Weise gesagt: ‚Fünffach fürwahr ist alles dies Dasein'. Durch (die eigne innere) Fünfheit eignet (der Wissende) sich die Fünfheit (der Aussendinge) an." — Chândogya Upanishad IV, 3, 1 fg.: „Der Wind fürwahr ist die Absorption. Wenn das Feuer ausgeht, so geht es in den Wind ein. Wenn die Sonne untergeht, so geht sie in den Wind ein. Wenn der Mond untergeht, so geht er in den Wind ein. Wenn das Wasser verdunstet, so geht es in den Wind ein. Denn der Wind absorbirt dies Alles. So in Bezug auf die Gottheiten: jetzt in Bezug auf das Ich. Der Athem fürwahr ist die Absorption. Wenn der Mensch schläft, geht seine Stimme in den Athem ein, sein Gesicht, sein Gehör, sein Denken. Denn der Athem absorbirt dies alles. Dies sind fürwahr die beiden Absorptionen: der Wind unter den Gottheiten, der Athem unter den Athemkräften." Diese Stellen werden hinreichend veranschaulichen, wie der Inder die Verhältnisse des Ich und des Weltganzen in stehender Corresponsion zu betrachten gewohnt ist. Die zweite derselben zeigt zugleich, wie man die verschiedenen Elemente des Makrokosmus und des Mikrokosmus als demselben gemeinsamen Grundelement zustrebend, mit ihm zusammenfliessend und in ihm verschwindend vorzustellen sich gewöhnte.

[1]) Charakteristisch ist folgende Stelle: „Agni (der Gott des Feuers) ruht in meiner Rede . . . Vâyu (der Gott des Windes) ruht in meinem Athem; die Sonne ruht in meinem Auge; der Mond ruht in meinem Geist . . . der Âtman ruht in meinem Âtman" (Taittirîya Brâhmana III, 10, 8; vgl. dazu Deussen, Allg. Gesch. der Philosophie I, 178). Man sieht wie die Parallelisirungen der einzelnen Theile oder Organe der Persönlichkeit mit den einzelnen Potenzen des Weltalls dahin auslaufen, dass dem menschlichen Âtman sich als sein Gegenbild ein Âtman des Universums gegenüberstellt.

zugleich der Herr der Götter, der Schöpfer der Wesen, der die Welten aus seinem Ich hat hervorgehen lassen; der Âtman ist Prajâpati. Ja es fällt gar das Wort „der Âtman ist das All"; „der Âtman ist diese ganze Welt". Für jetzt ist dies Wort noch ein Spiel der Phantasie unter tausend andern. Ein Gewirr andrer Gestalten drängt sich vor und lenkt von dem Âtman, der das All ist, den Blick ab. Aber das einmal ausgesprochene Wort wirkt im Verborgenen weiter und wartet auf die Zeit, wo man sich seiner wieder erinnern wird.

Unterdessen drängt aus einer andern Sphäre von Vorstellungen eine zweite Potenz nicht minder entschieden darauf hin, als kosmische Grossmacht anerkannt zu werden. Das heilige Wort, der stete Begleiter des Opferwerks, ausgestattet mit einer selbst die Götter zwingenden Zaubermacht, wird in seinen drei Gestalten, im Hymnus, im Spruch und im Liede von dem „dreifachen Wissen" der Vedenkundigen bewahrt. Das geheimnissvolle Fluidum, welches das heilige Wort und seinen von den gleichen Kräften erfüllten Kenner, den Brahmanen, über das profane Wort und die profane Welt erhebt, ist das Brahma[1]): es ist die Potenz, die in Hymnus, Spruch und Lied als Kraft der Heiligkeit[2]) inne wohnt; „des Wortes Wahrheit ist das Brahma".

---

[1]) Es wird nicht überflüssig sein, daran zu erinnern, dass die Zeit, von welcher wir sprechen, von dem Gott Brahman noch nichts wusste. Während „brahman", „brâhmana" in der Bedeutung „Priester", „Brahmane" in den ältesten Texten häufig genug begegnet, erscheint der Gott Brahman erst in den jüngsten Theilen des Veda.

[2]) Man verstehe Heiligkeit hier nicht in dem modernen ethischen Sinn. Es handelt sich um die schliesslich in die rohen Vorstellungskreise einer fernsten Vergangenheit zurückgehende Idee einer geheimen zauberhaften Potenz, die allen natürlichen, greifbaren Gewalten incommensurabel und überlegen, für jede nicht mit ihr im Bunde stehende Wesenheit von gefährlichster Furchtbarkeit ist. — Die Erklärung der ursprünglichen Bedeutung von Brahman als „die Anschwellung des Gemüthes, die Erhebung und das Erhabensein über den Individual-

Die Welt des Vedawortes, dessen Kenntniss und dessen Verwendung beim Opfer den vornehmsten Lebensinhalt des Brahmanen ausmacht, ist ihm ein andrer Mikrokosmus. In den Rhythmen des heiligen Liedes klingt ihm das All wieder[1]).

---

zustand, welche wir erleben, wenn wir auf den Schwingen der Andacht zu einer vorübergehenden Einswerdung mit dem Göttlichen gelangen" (Deussen a. a. O. 242), scheint mir die geschichtliche Sphäre, aus deren Gedankenkreis hier geschöpft werden muss, zu verfehlen.

[1]) Von den zahllosen Stellen, die dies in ähnlicher Art veranschaulichen könnten, wie die S. 27 Anm. 1 angeführten die Parallelisirung des Ich und des Universums verdeutlichen, genüge es auf eine hinzuweisen, auf die Ausführung der Theologen des Sâmaveda über die symbolischen Beziehungen des Sâman- (Lied-) Vortrages mit seinen fünf Theilen (Chândogya Upanishad II, 2 fg.). „Man ehre das fünffache Sâman in den fünf Welten. Der Laut him ist die Erde, der Vorgesang das Feuer, der Hauptgesang die Luft, der Einfallsgesang die Sonne, der Schlussgesang der Himmel. — Man ehre das fünffache Sâman im Regen. Der Laut him ist der Wind (der den Regen bringt), der Vorgesang ist: „die Wolke entsteht", der Hauptgesang ist: „es regnet", der Einfallsgesang: „es blitzt und donnert", der Nachgesang: „es hört auf". Regen giebt es für ihn, und er lässt regnen, wer also wissend das fünffache Sâman im Regen ehrt." Und so geht es weiter durch eine Reihe andrer Vergleiche; das Sâman mit seinen fünf Theilen stellt die Wasser dar, die Jahreszeiten, die Thiere u. dgl. mehr. Oft beruhen diese Symbolisirungen auf nichts weiter als auf den sinnlosesten Aeusserlichkeiten, wie wenn es sich um die drei Sylben des Wortes udgîtha (heiliger Gesang) handelt: „ut (ud) ist Athem, denn vermöge des Athems steht der Mensch auf (ut-tishṭhati); gî ist Rede, denn Reden werden giraḥ genannt; tha ist Speise, denn durch Speise besteht (sthita) Alles" (Chând. Up. I, 3, 6). So sinnlos derartige Phantasien uns erscheinen mögen, dürfen sie als Vorstufen des wichtigsten Vorgangs in der religiösen Entwicklung Indiens nicht übersehen werden: in der symbolischen Deutung oder mystischen Identification, die das einzelne Wort oder das einzelne heilige Lied mit der einzelnen Erscheinung im Leben der Natur oder des Ich zusammenfallen lässt, bereitet sich das schliessliche Ergebniss dieser Entwicklung vor: die Identification der centralen Potenz in dem ganzen Reich des heiligen Wortes (Brahma) mit der centralen Potenz der menschlichen Person (Âtman) und mit dem Lebenscentrum der Natur: die Genesis der Idee des All-Einen.

Die Zaubermacht des Brahma, wie sie sich vor Allem in Lied und Wort des Veda verkörpert, ist ihm die grosse Begründerin der Daseinsordnungen, die gewaltige Lenkerin der Geschicke. Vorstellungen, die aus uralter Vergangenheit stammen, von der weltgründenden und weltbeherrschenden Macht schamanenhafter Zauberkunst, verschlingen sich hier mit den Gedankenrichtungen der neuen Zeit und geben den Stoff her, welchen diese ihren Tendenzen dienstbar macht. Neben dem phantastischen Grübeln über das im Veda wohnende Brahma wirkt der priesterliche Stolz der menschlichen Träger desselben Brahma darauf hin, diese Wesenheit zu einer herrschenden in der ganzen Gedankenwelt zu erheben. „Er macht," heisst es von dem Priester, der eine bestimmte Opferhandlung vollzieht, „das Brahma zum Haupt dieses All; deshalb ist der Brahmane das Haupt dieses All." Es gab ein altes Vedenlied, das anhebt: „Auf die Wahrheit ist die Erde gegründet, auf die Sonne ist der Himmel gegründet. Durch das Recht bestehen die Âdityas (die höchsten Götter, die Söhne der Aditi, der Unendlichkeit)." Jetzt heisst es: „Das Brahma ist das Wort, die Wahrheit im Worte ist das Brahma." „Das Brahma ist das Recht." „Durch das Brahma werden Himmel und Erde zusammengehalten."

Es ist ein Schauspiel bezeichnend wie kein zweites für die Eigenart indischen Denkens, dies allmähliche Hinaufdrängen einer Idee, die nicht dem Anschauen der sichtbaren Natur, sondern dem Sinnen über die Macht des Vedaworts und der Priesterkunst entstammt, bis mit dem Namen dieser Idee das Höchste benannt wird, was der Geist fassen kann.

Nicht mit einem Schlage ist dies Ziel erreicht worden. Wenn gesagt wird: „das Brahma ist das edelste unter den Göttern," so heisst es doch auch wieder: „Indra und Agni sind die edelsten unter den Göttern." Noch ist das Brahma nicht mächtig genug, um den alten Schöpfer und Herrn der Welten, Prajâpati, von seinem Throne zu stossen, aber es ist

diesem Thron das nächste geworden. „Der Geist, Prajâpati“, so sagt das Brâhmana der hundert Pfade, „begehrte: möge ich eine Mehrheit sein, möge ich mich fortpflanzen. Er mühte sich ab, er versetzte sich in Gluth. Als er sich abgemüht, sich in Gluth versetzt hatte, erschuf er zuerst das Brahma, das dreifache Wissen; das wurde ihm zum Halt, deshalb sagt man: ‚das Brahma ist der Halt dieses All‘. Deshalb gewinnt Halt, wer (das heilige Wort) gelernt hat, denn was das Brahma ist, das ist Halt.“ „Das Brahma,“ heisst es jetzt, „ist das Erstgeborne in diesem All.“ Noch ist es nicht das ewige Ungeborne, aber es ist unter den Kindern des Weltenvaters Prajâpati das Erstgeborne.

Es hat etwas von der ruhigen Stetigkeit eines Naturprocesses, dieses Vordringen jener beiden Vorstellungen, des Âtman und des Brahma, von denen jede erst in ihrem Kreise den Herrscherplatz gewinnt und dann von der vorwärtsdringenden Phantasie in Weltweiten hinausgetragen wird und auch da eine immer wachsende Macht bethätigt[1]). So verschieden die Bilder sind, die dem Inder von Haus aus mit beiden sich verknüpften, so konnte es nicht anders geschehen, als dass im Lauf einer solchen Entwicklung, in der fortwährenden Herüber- und Hinüberbewegung dieses Spiels der Gleichnisse und Symbole, die Vorstellung des Âtman und die des Brahma sich einander immer mehr anähnlichten. Das Brahma wird das Antlitz des All genannt, und „der Erstling

[1]) Deussen a. a. O. 284 (vgl. auch sein System des Vedânta 50) stellt dieser unsrer Auffassung des Verhältnisses von Âtman und Brahma eine andre entgegen, nach welcher es sich nicht um zwei parallele Strömungen des Gedankens handelt, sondern „der Begriff des Âtman aus dem des Brahman durch eine blosse Verschärfung des subjektiven Moments, welches in ihm liegt, sich entwickelt hat“. Ich kann nicht finden, dass diese Voranstellung der Rolle des Brahman vor der des Âtman, dies Abhängigmachen des letzteren von dem ersteren durch die Quellen oder durch die von Deussen a. a. O. gegebene Argumentation überzeugend gestützt wird.

dieses All“ ist der Âtman. Das Brahma entfaltet sich zu Hymnus, Spruch und Lied; „aus Hymnus, Spruch und Lied,“ heisst es, „macht er (der Vollzieher eines gewissen Opferritus) seinen Âtman (sein Ich) bestehen.“ Auf den Âtman gründen sich die Athemkräfte (prâna); „die Athemkräfte,“ wird gesagt, „sind das Brahma.“ Der begrenzte Inhalt, welcher der Vorstellung des Âtman wie der des Brahma ursprünglich zukam, dehnt sich zu unbestimmten Weiten aus, und damit schwindet zugleich die Unterschiedenheit beider Vorstellungen immer mehr und mehr. Der nach Einheit in den Dingen dürstenden Phantasie fehlt die Kraft, die Bilder des Einzelnen in ihrer Besonderheit auseinander zu halten.

Und endlich fallen die letzten Schranken. Was vorher auf Momente aufgetaucht und dann von dem Strom der wogenden Phantasiegebilde wieder überfluthet war, das ergreift jetzt der Geist, um es nicht wieder zu verlieren: den Gedanken des grossen ewigen Einen, in dem alle Verschiedenheit verschwindet, aus dem Geist und Welt sind und in dem sie leben und weben. Es heisst der Âtman, es heisst das Brahma; Âtman und Brahma strömen zusammen zu dem Einen, bei dem der suchende Geist, müde von dem Durchirren einer Welt düster gestaltloser Phantasmen, seine Rast findet. „Das da war,“ heisst es, „das da sein wird, preise ich, das grosse Brahma, das Eine, Unvergängliche, das weite Brahma, das Eine, Unvergängliche.“ „Dem Âtman bringe man seine Verehrung, dem geistigen, dessen Leib der Odem, dessen Gestalt Licht, dessen Selbst der Aether ist, der sich Gestalten bereitet, welche er will, dem gedankenschnellen, voll rechten Wollens, voll rechten Haltens, allen Duftes, allen Saftes Ursprung, der nach allen Weltgegenden dringt, der durch dies All reicht, wortlos, achtlos. So klein wie ein Korn Reis oder Gerste oder Hirse oder ein Hirsenkern, also weilt dieser Geist im Ich; golden wie ein Licht ohne Rauch, so ist er; weiter denn der Himmel, weiter denn der Aether, weiter denn diese

Erde, weiter denn alle Wesen; er ist das Ich des Odems, er ist mein Ich (Âtman); mit diesem Âtman werde ich, wenn ich von hinnen scheide, mich vereinigen. Wer es also meint, wahrlich, da ist kein Zweifel. So sprach Çândilya.“

Ein neuer Mittelpunkt alles Denkens ist gefunden, ein neuer Gott, grösser als alle alten Götter, denn er ist das All, näher dem Suchen des Menschenherzens, denn er ist das eigne Ich. Den Namen des Denkers, der zuerst die neue Lehre ausgesprochen hat, kennen wir nicht[1]); die Kreise, in denen sie Wiederhall fand, können für jetzt nur eng gewesen sein. Aber es waren die der Erleuchtetsten des indischen Volkes, und wir sehen, wie für diese jetzt alle andern Gedanken verblassen, wie ihnen alle andern Fragen in die eine münden, in die Frage nach dem Âtman, dem Grunde der Dinge. Dem Âtman gelten die Abschiedsworte des Weisen, der seine Heimath verlässt und zum letzten Mal mit seinem Weibe redet. Um den Âtman bewegen sich die Redeturniere der Brahmanen, die sich bei den reichen Opferfeiern der Könige an den Höfen versammeln. Manch lebendiges Bild ist aus jenen Zeiten auf uns gekommen, wie dort die streitlustigen Brahmanen und auch Brahmaninnen in Kampfgesprächen über den

---

[1]) Die Namen der Lehrer, welchen unsre Texte die Reden über den Âtman in den Mund legen, können nicht ohne Misstrauen angesehen werden. Im Çatapatha Brâhmaṇa erscheint Yâjnavalkya als der, welcher am Hof des Videha-Königs die neuen Lehren am erfolgreichsten vertreten hat. Da aber bereits die ersten Bücher desselben Textes, welche aller Wahrscheinlichkeit nach erheblich vor der Entwicklung dieser Speculationen verfasst sind, den Yâjnavalkya häufig als Autorität erwähnen, wird jene Rolle, die er in den letzten Büchern spielt, auf Erdichtung beruhen. Daneben wird ein ähnlicher Platz in der Geschichte des indischen Denkens dem Çândilya angewiesen (s. oben), einem Lehrer, von dem thatsächlich so viel feststeht, dass er die massgebende Autorität in Bezug auf den complicirten Ritus der Schichtung des mystischen Feueraltars gewesen ist; sein Antheil an den Âtmanspeculationen aber kann schwerlich für besser bezeugt gelten als der des Yâjnavalkya.

Âtman ihre Kräfte gemessen haben. Die weise Gârgî spricht zu Yâjnavalkya: „Wie ein Heldensohn von Kâçi oder Videha seinen abgespannten Bogen anspannt und zwei verderbliche Pfeile in der Hand sich aufmacht, so habe ich mich gegen dich mit zwei Fragen aufgemacht, die löse mir.“ Und ein andrer der Gegner, welche die Legende des „Brâhmana der hundert Pfade“ in diesem grossen Redegefecht gegen Yâjnavalkya stehen lässt, spricht zu ihm: „Wenn man sagt: ‚Das ist ein Rind, das ist ein Ross‘, so ist das damit aufgezeigt. Das offenbare, unverhüllte Brahma, den Âtman, der in Allem wohnt, den deute du mir; der Âtman, der in Allem wohnt, was ist das, o Yâjnavalkya?“ So setzen die Kämpfer einander zu, und die Fürsten hören dem Streit zu; der Sieger aber bekommt die Brahmanenkühe mit den goldbehängten Hörnern. — Und neben diesen farbenreichen Hofscenen zeigt derselbe Text uns ein zweites Bild: „Ihn den Âtman erkennend lassen Brahmanen davon ab, nach Söhnen zu begehren und nach Habe zu begehren und nach weltlichem Heil zu begehren, und als Bettler ziehen sie einher.“ Die älteste Spur indischen Mönchthums[1]; von jenen Brahmanen, die den Âtman er-

[1]) Wie bekanntlich über die Erde hin Geheimbünde, die auf Zauberriten beruhen, schon bei Völkern, welche auf dem Stadium der Wildheit oder diesem nahe stehen, überaus häufig erscheinen, so mögen in der That — wie ich bereits in der Zeitschr. der Deutschen Morgenl. Gesellsch. XLIX, 480 bemerkt habe — schon jene wild ecstatischen Fakirs, von welchen der Rigveda spricht (X, 136; vgl. meine Religion des Veda 406), „die langhaarigen Verzückten, in braunen Schmutz gekleidet, die im Wehen des Windes einhergehen, wenn die Götter in sie gefahren sind,“ als eine mit mehr oder minder festen Ordnungen ausgestattete Secte aufzufassen sein. Dass Secten dieser Art sich äusserlich in mancher Beziehung als eine Vorstufe des hier von uns berührten Bettelmönchthums dargestellt haben können, ist wohl denkbar. Die leitenden Tendenzen aber, ja das ganze Wesen des letzteren, sind doch offenbar als etwas von jenen alten Bildungen innerlich so durchaus verschiedenes aufzufassen, dass hier von einem Neuanfang zu sprechen nicht ungerechtfertigt sein wird.

kennend zu Bettlern werden, führt die geschichtliche Entwicklung in gerader Linie hin zu Buddha, der die Seinen und Hab und Gut verlässt, um im gelben Mönchskleide heimathlos wandernd der Erlösung nachzutrachten. Das Auftreten der Lehre von dem ewigen Einen und das Auftauchen des Mönchswesens in Indien fällt zusammen; es sind zwei Seiten desselben bedeutungsvollen Vorgangs.

---

## Das Absolute und die Sinnenwelt.

Wir müssen die Bestimmungen, welche das indische Denken der Idee des Âtman, des Brahma, an sich und in ihrem Verhältniss zur Sinnenwelt beigelegt hat, näher entwickeln; hier bereiten sich die Stimmungen vor, die der buddhistischen Welt ihren Character gegeben haben.

Ein System sind die Lehren der Brahmanen vom Âtman nicht: das Denken hat wohl den Muth in überkühnem Wagniss das All zu umspannen, aber durchaus fehlt es an dem Vermögen, ja offenbar auch an dem Bedürfniss, die grossen Ideen, welche man wie spielend hatte emportauchen lassen, zu fester und klarer Gestalt durchzubilden, sich der ungelösten Fragen, auf welche sie führten, bewusst zu werden, die ernst gemeinten Gedanken von der Beimischung wirrer Phantasien zu reinigen. Die Kunst des Untersuchens, des Definirens, des Beweisens ist nicht auch nur in den ersten Anfängen vorhanden; statt ihrer herrscht die Willkür des ohne Zusammenhang und Begründung aufblitzenden Einfalls, oft des blossen Wortspiels. Immer neue Wendungen poetischer Beredsamkeit werden versucht, immer neue Gleichnisse ersonnen, das Räthsel des Âtman zu deuten; ob man nach der fernen Vergangenheit des Weltanfangs oder ob man nach der Zukunft des Menschengeistes im Jenseits fragt, das erste und letzte Wort bleibt immer der Âtman. Aber wen will es verwundern, wenn in den aufgehäuften Massen dieser Gedanken oft das Verschiedenste

unausgeglichen, vielleicht ohne dass die innern Widersprüche auch nur bemerkt würden, zusammen bestehen bleibt?

Ich entnehme zunächst einem der wichtigsten Denkmäler, die uns aus jenen Zeiten geblieben sind, den Schlussabschnitten des „Brâhmana der hundert Pfade," ein Stück, das den ersten, tastenden Versuchen der Speculation über den Âtman anzugehören scheint. Wenn hier auch das Wesen, welches die Welten aus sich heraus geschaffen, den Namen trägt, den die neue Zeit ihm gegeben: Âtman, so bewegen sich doch die Gedanken selbst mit ihrem alterthümlich unreifen Gepräge noch ganz in den Bahnen des vorangegangenen Zeitalters.

„Der Âtman," heisst es, „war im Anfang da, einem Mann gleich; er schaute um sich und sah nichts andres als sich selbst; er sprach das erste Wort: „Ich bin"; daher kommt der Name „ich"; deshalb sagt auch jetzt noch, wer von einem Andern angesprochen wird, zuerst: „ich bin es", und dann nennt er den andern Namen, den er führt. . . . Er fürchtete sich; deshalb fürchtet sich, wer allein ist. Da gedachte er: „Da nichts andres ist als ich, wovor fürchte ich mich denn?" Da verschwand seine Furcht. Wovor hätte er sich auch fürchten sollen? Vor einem Zweiten empfindet man Furcht. Er fühlte sich auch nicht zufrieden; deshalb fühlt sich nicht zufrieden, wer allein ist. Er begehrte nach einem Zweiten. Er umfasste in sich die Wesenheit von Weib und Mann, die sich umschlungen halten. Er spaltete diese seine Wesenheit in zwei Theile: daraus wurden Gatte und Gattin; deshalb sind wir jeder gleichsam ein halber Brocken, sagt Yâjnavalkya; deshalb wird diese Lücke (der männlichen Natur) durch das Weib ausgefüllt. Er vereinte sich mit ihr; so wurden Menschen erzeugt."

Es wird dann weiter erzählt, wie die beiden Hälften des schöpferischen Âtman als Gatte und Gattin nach der menschlichen Gestalt alle Thiergestalten der Reihe nach annehmen und die Thierwelt erzeugen, wie dann der Âtman Feuer und

Feuchtigkeit, oder die Gottheiten Agni und Soma aus sich entlässt. „Dies ist das Sichüberschaffen des Brahma. Weil es höhere Götter als es selbst ist geschaffen hat, und weil es, ein Sterblicher, Unsterbliche geschaffen hat, deshalb ist es ein Sichüberschaffen. In diesem seinem Ueberschaffen findet seine Stätte, wer solches weiss.“

Wie der vorstehende Text äusserlich jenen Kosmogonien der älteren Zeit gleicht, welche anheben: „Im Anfang war Prajâpati“ —, so scheidet sich auch innerlich diese naive Auffassung des höchsten Wesens — oder des Urwesens, denn das höchste ist es nicht — kaum von dem, was das vorangegangene Zeitalter in dem Weltenschöpfer und Weltenherrn Prajâpati gedacht hatte. Der Âtman gleicht hier mehr einem gewaltigen Urmenschen als einem Gott, geschweige denn dem grossen Einen Seienden, in dem alles andre Sein lebt und webt. Dieser Âtman fürchtet sich in seiner Einsamkeit wie ein Mensch; er empfindet Sehnsucht wie ein Mensch; er zeugt und gebiert wie Menschen. Wohl sind Götter unter seinen Geschöpfen, aber diese Geschöpfe sind höher als der Schöpfer; sich selbst überschaffend entlässt er, ein Sterblicher, unsterbliche Gottheiten aus sich.

Neben diese Kosmogonie stellen wir andre Bruchstücke desselben Textes.

Yâjnavalkya, der berühmte Brahmane, will von seinem Hause ziehen, um als Bettler zu wandern. Seine Güter theilt er zwischen seinen beiden Frauen. Da spricht seine Gattin Maitreyî zu dem Scheidenden: „Wenn meine Habe die ganze Erde erfüllte, würde ich dadurch unsterblich sein?“ Er antwortet: „Dein Leben würde sein, wie das Leben der Reichen; auf Unsterblichkeit aber bringt Habe keine Hoffnung.“ Sie sagt: „Wenn ich nicht unsterblich sein kann, was soll mir das Alles? Was du weisst, Erhabener, das rede zu mir.“ Und er spricht zu ihr vom Âtman:

„Wie wenn die Trommel gerührt wird, man nicht ihren Schall draussen festhalten kann, sondern wenn man die

Trommel hält oder den Trommelschläger, auch der Schall festgehalten ist; — wie wenn die Laute geschlagen wird, man nicht ihren Schall draussen festhalten kann, sondern wenn man die Laute hält oder den Lautenschläger, auch der Schall festgehalten ist; — wie wenn die Trompete geblasen wird, man nicht ihren Schall draussen festhalten kann, sondern wenn man die Trompete hält oder den Bläser, auch der Schall festgehalten ist; — wie von einem Feuer, in das man nasses Holz gelegt, Rauchwolken hierhin und dorthin gehen, so wahrlich ist der Aushauch dieses grossen Wesens; er ist Rigveda, er ist Yajurveda, er ist Sâmaveda, Atharvan- und Angiraslieder, Mähr und Urgeschichte, Wissenschaft und heilige Lehre, Verse, Regeln, er ist die Erklärung und die andre Erklärung; dies Alles ist sein Aushauch. — Wie ein Salzklumpen, den man in's Wasser wirft, sich im Wasser auflöst und man ihn nicht herausschöpfen kann, wo man aber von dem Wasser schöpft, es salzig ist, so wahrlich auch jenes grosse Wesen, das unendliche, unbegränzte, des Erkennens Fülle: aus diesen (irdischen) Wesen hervor tritt es in die Erscheinung und mit ihnen verschwindet es. Kein Bewusstsein giebt es nach dem Tode; höre, also rede ich zu dir." So sprach Yâjnavalkya. Da sagte Maitreyî: „Irre macht mich, Erhabener, dieses dein Wort: es giebt kein Bewusstsein nach dem Tode." Da sprach Yâjnavalkya: „Nicht Irres verkündige ich dir; wohl lässt es sich verstehen. Wo eine Zweiheit von Wesen ist, da kann Einer den Andern sehen, da kann Einer den Andern riechen, da kann Einer zum Andern reden, da kann Einer den Andern hören, da kann Einer den Andern vorstellen, da kann Einer den Andern erkennen. Wo aber einem Alles zu seinem Ich (zum Âtman) geworden ist, durch wen soll er und wen soll er dann sehen, durch wen und wen soll er dann riechen, durch wen und zu wem soll er dann reden, durch wen und wen soll er dann hören, vorstellen, erkennen? Durch den er dies Alles erkennt, durch wen soll

er den erkennen? Den Erkenner, durch wen soll er den erkennen?“

Diese Abschiedsreden des Yâjnavalkya von seiner Gattin brauchen, was die äusserliche Chronologie anlangt, keiner jüngeren Zeit zu entstammen als jene kosmogonischen Speculationen, die wir vorher mitgetheilt haben[1]). Der inneren Entwicklung nach liegt doch zwischen dem einen und dem andern Text ein Fortschritt, der nicht viel weniger ist als eine Revolution. Dort der Âtman, der sich fürchtet, der mit sich selbst redet, der Sehnsucht empfindet, der mit seinen Geschöpfen verglichen werden kann, ob er ob sie die höheren sind, und der hinter den höchsten seiner Geschöpfe zurückstehen muss. Hier der Âtman frei von allen Schranken persönlichen, menschengleichen Wesens. Lässt sich, fragt man jetzt, Wahrnehmen, Denken, Bewusstsein im Allwesen setzen? Nein: denn alles Wahrnehmen beruht auf einer Zweiheit, auf dem Gegensatz von Subjekt und Objekt. In der Sinnenwelt mit ihrer unbegrenzten Vielheit ist allüberall Raum für diesen Gegensatz, aber im absoluten Wesen hört jede Vielheit und darum alle Wahrnehmung und alles Erkennen, das eine Vielheit zu seiner Voraussetzung hat, nothwendig auf. Der Âtman ist nicht blind und taub — er ist ja der eine grosse Seher und Hörer, der alles Sehen und Hören in der Sinnenwelt wirkt —, aber in seinem eignen Reiche sieht und hört er nicht, denn in der Einheit, die dort herrscht, ist der Gegensatz von Sehendem und Gesehenem, von Hörendem und Gehörtem aufgehoben. Gleich dem letzten höchsten Einen der Neuplatoniker, das, um nicht der Zweiheit zu verfallen, weder als Intellekt noch als intelligibel

[1]) Auch jenes theilweise von uns übersetzte kosmogonische Stück selbst zeigt in seinem weiteren Verlauf eine von den neuen Speculationen viel tiefer berührte Auffassung des Âtman: characteristisch für das in solchen Texten erscheinende Sichkreuzen älterer und jüngerer Strömungen.

gedacht werden darf, sondern die Vernunft überragt (ὑπερβεβηκὸς τὴν νοῦ φύσιν), ist auch der Âtman, wie ihn jene Abschiedsreden des Yâjnavalkya verstehen, ein Ueberpersönliches, die Wurzel aller Persönlichkeit, die einige Fülle aller der Kräfte, in denen sich persönliches Leben vollendet: aber zur Verwirklichung gelangen diese Kräfte nur in der Erscheinungswelt, nicht im Reich des ewig Einen und Unwandelbaren selbst.

Das Eine Seiende ist nicht gross noch klein, nicht lang noch kurz, nicht verborgen noch offenbar, nicht innen noch aussen; das „Nein, Nein" ist sein Name, weil es durch keine Bestimmungen zu erfassen ist, und doch ist wiederum sein Abbild die Sylbe der Bejahung „Om"[1]; es ist das ens realissimum.

Der Speculation blieb die Aufgabe, von diesem letzten Grunde alles Seins den Rückweg zum empirischen Dasein zu finden, das Verhältniss zwischen Âtman und Sinnenwelt zu bestimmen. Ist in der Sinnenwelt ausser dem, was der Âtman in ihr ist oder wirkt, noch etwas wie auch immer zu Denkendes enthalten, das nicht Âtman ist? Oder löst sich die Welt der Vielheit ohne Rest im Âtman auf?

In irgend einer Weise zu dieser Frage Stellung nehmen musste man, sobald man von dem Âtman und der irdischen Welt überhaupt reden wollte, aber das Problem ist doch von den indischen Denkern dieser alten Zeit mehr nur berührt, als direkt und in seiner ganzen Schärfe aufgeworfen worden. Ihnen ist nur dies vor Allem wichtig, dass als einige Quelle des Lebens in dem was lebt, und als Band, in dem alle Vielheit ihre Einheit findet, der Âtman erkannt werde; wo es aber gilt zur Anschauung zu bringen, wie das Neben- oder Ineinandersein jener Vielheit und dieser Einheit

---

[1]) Im Sanskrit bedeutet derselbe Ausdruck ekam aksharam doppelsinnig „das Eine Unvergängliche", nehmlich den Âtman, und „die eine Sylbe" nehmlich das Om.

vorzustellen ist, reden sie mehr in der schwankenden Sprache von Gleichnissen und Symbolen, als in Ausdrücken, welche die scharf begriffliche Feststellung ihres Werthes vertrügen[1]).

Viele Aeusserungen scheinen sich doch mit grösserer oder geringerer Bestimmtheit der Auffassung zuzuneigen, dass der Âtman alles Dasein so aus sich hervorgehen lässt, dass er allein, unter Ausschluss jedes Elementes, das nicht Er selbst wäre, darin enthalten ist. „Wie dem flammenden Feuer die Funken, alle dem Feuer gleich, tausendfach entsprühen, so werden, o Freund, aus dem Ewigen die mannigfaltigen Wesen geboren und zu ihm kehren sie wieder zurück." „Wie die Spinne ihre Fäden entlässt und wieder in sich zurückzieht, wie auf der Erde Kräuter wachsen, wie aus dem Menschen, dem lebenden, Haupthaar und Körperhaar, so entsteht Alles aus dem Ewigen." „Im Anfang war das Nichtseiende, daraus wurde das Seiende geboren: das erschuf sich selbst (brachte die Schöpfung aus sich selbst hervor)."

In einer Anzahl von Stellen aber auf der andern Seite kann vielleicht, wenn auch nur in leisem Anklingen, in unbestimmtem Gleichniss, die gewiss nur halb bewusste Behauptung der Existenz eines vom Âtman verschiedenen Elements in den Dingen gefunden werden. Der Âtman, wird gesagt (S. 39), durchdringt die Dinge, wie Salz das Wasser, in dem es sich aufgelöst hat. „Wie in der Radnabe und Radfelge alle Speichen zusammengefügt sind, also sind in diesem Âtman alle Athemkräfte, alle Welten, alle Götter, alle Wesen, alle diese Ichheiten zusammengefügt." Wir dürfen die Vorstellung vielleicht ergänzen: obgleich kein Tropfen des Salzwassers ohne Salz ist, bleibt darum doch das Wasser als etwas vom Salz verschiedenes bestehen. Wenn auch die Speichen des Rades alle in der Nabe und in der Felge ihren Halt finden,

[1]) Für die spätere vedantistische Behandlung des hier in Rede stehenden Problems verweise ich auf Çankara's Commentar zu den Vedântasûtras I, 4, 23 fg.; vgl. Deussen, System des Vedânta 240 fg.

ist doch die Speiche etwas, das Nabe und Felge nicht ist. So wird, scheint es, in diesen Vergleichungen der Âtman zwar als das allein Thätige, Lichtspendende, als das allein Bedeutsame in Allem hingestellt, aber es bleibt doch in den Dingen ein Rest übrig, der er nicht ist. „Der in der Erde weilt,“ heisst es vom Âtman, „von der Erde verschieden, den die Erde nicht weiss, dessen Leib die Erde ist, der die Erde innen lenkt, das ist der Âtman, der innere Lenker, der Unsterbliche. Der im Wasser weilt, der im Feuer weilt, der im Aether weilt, der im Winde weilt, der in der Sonne, in Mond und Sternen weilt, der im Raume weilt, der in Blitz und Donner weilt, der in allen Welten weilt, der in allen Veden, in allen Opfern, in allen Wesen weilt, von allen Wesen verschieden, den die Wesen alle nicht wissen, dessen Leib alle Wesen sind, der alle Wesen innen lenkt, das ist der Âtman, der innere Lenker, der Unsterbliche.“ „Er ist hier (in den Körper) eingegangen bis zu den Nagelspitzen, wie ein Scheermesser, das in seinem Behälter ruht, oder ein Scorpion in seinem Nest.“ Und an einer andern Stelle desselben Textes, dem diese Sätze entnommen sind: „Durch dieses unwandelbaren Wesens Gebot gehalten stehen Himmel und Erde fest; durch dieses unwandelbaren Wesens Gebot gehalten stehen Sonne und Mond fest, stehen Tage und Nächte, Halbmonate, Monate, Jahreszeiten und Jahre fest; auf dieses unwandelbaren Wesens Gebot fliessen die einen Flüsse von den Schneebergen gen Osten, die andern gen Westen und nach jeglicher Himmelsgegend; durch dieses unwandelbaren Wesens Gebot preisen die Menschen den Geber, die Götter den Opferer, ist den Manen die Löffelspende zum Antheil gesetzt.“ Und ein in mehreren Texten wiederholter Vers:

„Aus Furcht vor ihm die Sonn' aufgeht,
Aus Furcht vor ihm die Winde wehn;
Aus Furcht vor ihm durcheilt Agni
Und Indra und der Tod die Welt.“

So verschieden die Ausdrucksweisen sind, welche der Gedanke in allen diesen Sätzen annimmt, er selbst scheint doch immer der gleiche zu sein, dass der Âtman wohl der alleinige Regierer ist in allem, was lebt und webt, dass aber neben dem Regierer, von seiner Gewalt durchdrungen und doch ein ihm fremdes Element enthaltend, die Welt der regierten Wesen steht.

Fragen wir, in welcher Weise jener Rest, der nicht Âtman ist, gedacht wurde, so liegt am nächsten die Erwartung, dass man ihn als Materie vorstellte, als ein dunkles Chaos, das in sich selbst gestaltlos seine Gestaltung vom Âtman als der Quelle der Formen und des Lichts empfängt. Die Texte haben uns hier nur ganz spärliche Andeutungen bewahrt; dem Inder hatte eben die Erkenntniss des Âtman selbst, die mit den Ideen von der Erlösung des Geistes aus dem Reich der Endlichkeit untrennbar verbunden war, so ausschliesslichen Werth, dass ihm darüber die andre Seite des Problems in den Hintergrund trat. Wo sich aber Aeusserungen über diese Fragen finden, weisen sie in der That auf die Vorstellung eines Chaos hin, einer Welt der Möglichkeiten, aus welcher das Wirken des Âtman Realitäten schafft. Das Seiende, das im Anfang der Dinge allein war, so belehrt Uddâlaka seinen Sohn[1]), dachte: möge ich eine Vielheit sein. Es entliess Schärfe aus sich; die Schärfe entliess Wasser aus sich, das Wasser schuf Nahrung. „Da gedachte jene Gottheit (das Seiende): wohlan, ich will in diese drei Wesen mit diesem meinem Lebensodem eingehen und will Namen und Gestalt in ihnen enthüllen.“ Und es geht mit seinem Lebensodem in die Schärfe, in das Wasser und in die Speise ein, mischt Elemente des einen denen des andern bei, und so wird aus den drei Grundwesenheiten durch das demiurgische Wirken des Âtman die reale Welt bereitet. Es ist klar, dass jene

---

[1]) Chândogya Upan. VI, 2 fg. Vergleichbar, aber erheblich unentwickelter, ist Çat. Br. XI, 2, 3.

drei ältesten Wesen, jene Urgeschöpfe des Âtman, in welchen er dann durch seinen Lebensodem Namen und Gestalt enthüllt, vor diesem Act des Enthüllens als ein chaotisches Etwas gedacht sind, das da ist und doch noch nicht etwas völlig Bestimmtes ist, älter als die Welt dieser Dinge und doch auch wieder nicht dem ewigen Âtman ebenbürtig, sondern des Âtman erste Schöpfung. Sehr fühlbar tragen aber diese Versuche, das zur Vorstellung zu bringen, was in den Dingen Materie ist, das Gepräge der Unfertigkeit an sich. Man sollte in dem Chaos, ehe der Lebensodem des Demiurgen in ihm „Namen und Gestalt“ wirkt, ein Namenloses und Gestaltloses, ein absolut Bestimmungsloses erwarten, und doch ist es schon im Anfang nach der dreifachen Natur von Schärfe, Wasser und Nahrung gegliedert, trägt also ein Element der Bestimmtheit und Benennbarkeit von vorn herein in sich. Und ebenso wenig ist auf der andern Seite der Âtman, der Schöpfer und Beleber des Chaotischen, hier in jener höchsten Consequenz der Abstraction festgehalten, welche wir in den Abschiedsreden des Yâjnavalkya erreicht fanden. Er ist nicht der schlechthin Eine, aus dessen Wesen um seiner Einheit willen alles Denken und Vorstellen, als die Zweiheit von Subjekt und Objekt involvirend, verbannt bleiben muss; er denkt, und zwar denkt er: möge ich eine Vielheit sein. So wie es hier geschieht, hätten jene Denker, welche die Idee der Einheit im Wesen des Âtman zu ihrer letzten Consequenz durchgeführt haben, das Problem der Materie und ihres Hervorgehens aus dem Âtman kaum lösen dürfen; es ist vielleicht kein Zufall, dass eben die Schichten in unsern Texten, welche jene Consequenzen mit der äussersten Schärfe betonen, von diesen Problemen schweigen: man mag gefühlt haben, dass hier das Denken vor einem Abgrund angelangt war, den zu überbrücken nicht in seiner Macht stand.

---

**Pessimismus. Seelenwanderung. Erlösung.**

Es ist hier der Ort, von den Folgerungen zu reden, welche die Speculation der Inder aus der Lehre von dem All-Einen neben und in der Welt der Vielheit für die Schätzung des Werthes von Welt, Leben und Sterben und für die damit so nahe zusammenhängenden ethischen Fragen gezogen hat.

Wir stehen hier an der Geburtsstätte des indischen Pessimismus.

Hatte das Denken, freigebig gegen sich selbst, auf die Idee des Âtman alle Attribute jeglicher Vollkommenheit, der absoluten Einheit, der unbegrenzten Fülle gehäuft, so musste die Welt der Vielheit, an dem Maassstab des ewig Einen gemessen, als eine Stätte der Entzweiung, der Beschränkung, des Schmerzes erscheinen. Das unbefangene Sichzuhausefühlen in dieser Welt ist zerstört, sobald der Gedanke sie gegen sein Ideal des höchsten Einen gewogen und zu leicht befunden hat; und so gestaltet sich unwillkürlich die Verherrlichung des Âtman zu einer Kritik dieser Welt, die zuerst zwar selten und vergleichsweise leise hörbar wird, aber bald immer lauter und schmerzlicher ihre Stimme zu erheben anfängt. Wird der Âtman gepriesen, „der über Hunger und Durst, über Kummer und Wirrsal, über Alter und Tod hinweg ist,“ wer empfindet in solchen Worten nicht, mag es auch unausgesprochen bleiben, den Hinblick auf die Welt der Creaturen, in welcher Hunger und Durst, Kummer und Wirrsal zu Hause ist, in der man altert und stirbt? Kann das eigne Ich in dieser Welt seine wahre Heimath haben, wenn es doch eins ist mit dem Âtman? „Der ungesehene Seher,“ sagt Yâjnavalkya zu Uddâlaka, „der ungehörte Hörer, der ungedachte Denker, der unerkannte Erkenner; kein andrer Seher ist, kein andrer Hörer, kein andrer Denker, kein andrer Erkenner. Das ist dein Âtman, der innere Lenker, der unsterbliche; was ausser ihm ist, ist von Bedrängniss

umgeben." — Und ein andres Mal heisst es: „Wie die Sonne, des Weltalls Auge, fern und unberührt bleibt von aller Krankheit, die das (menschliche) Auge trifft, also bleibt der Eine, der Âtman, der in allen Wesen wohnt, fern und unberührt von den Leiden der Welt." Hier zuerst fällt das Wort „Leiden der Welt". Dass der Eine, selige Âtman es erwählt hat, sich in der Welt der Vielheit, des Werdens und Vergehens zu offenbaren, ist ein Unglück; besser wäre es, es gäbe keine Vielheit. Man spricht das zwar nicht aus, vielleicht weil man sich vor einem Gedanken scheut, der in das selig Eine Wesen die Wurzeln des Weltleidens oder gar eine Schuld hinein verlegen würde; aber weit entfernt kann man von dieser Consequenz doch nicht gewesen sein, wenn man es dem Menschen als das höchste Ziel seines Strebens hinstellte, an seinem Theil jenes Sichoffenbaren des Âtman ungeschehen zu machen, für sich den Rückweg aus der Vielheit zum Einen zu finden.

Die Stellung, welche die indische Speculation dem Menschen in und zwischen den beiden Welten des seligen Âtman und des leidenvollen Diesseits anweist, hängt eng mit den Vorstellungen von der Seelenwanderung zusammen, die, wie es scheint, nicht lange vor der Lehre von dem ewigen Einen in den vedischen Texten hervorzutreten beginnen.

Dem alten Glauben, der sich in den Hymnen des Rigveda ausspricht, war der Gedanke, dass der Seele nach dem Tode neue Wanderungen, neue Wiederholungen von Sterben und Wiedergeburt bevorstehen, fremd. Wohl weiss man von den Wohnungen der Seligen zu sagen, wo in Yama's Reich, die den dunkeln Weg des Todes gezogen sind, ewige Freuden geniessen:

„wo Lust und Freud' und Fröhlichkeit
und Wonne wohnen, wo der Wunsch
des Wünschenden Erfüllung hat" —

und man redet auch von den tiefen Orten der Finsterniss und von den Schrecken, die den Uebelthäter im Jenseits erwarten.

Aber der Glaube der rigvedischen Sänger weiss nicht anders, als dass mit dem Eingehen in die Welt der Seligen oder in die ewigen Finsternisse das Loos für immer entschieden ist[1]).

Wir haben dargestellt, wie die Zeit, welche auf die Periode des Rigveda folgte, ein neues Weltbild schuf: auf allen Seiten, sichtbar oder in geheimnissvollem Symbol verhüllt, erkannte man unheimlich gestaltlose Mächte mit einander ringend und dem Menschengeschick als drohende Feinde Gefahren bereitend. Für die düstere Mystik dieser Zeit steigert sich auch die Herrschaft des Todes; des Todes Macht über den Menschen ist mit dem einen Schlag, den er führt, nicht erschöpft. Bald heisst es, dass seine Gewalt über den, der sich nicht durch das rechte Wort und die rechte Opferspende zu lösen weiss, auch in das Jenseits hinüberreicht und der Tod dort wieder und wieder sein Leben vernichtet; bald begegnen wir der Vorstellung von einer Mehrheit von Todesmächten, von denen die einen in den Welten des Diesseits, andre in den jenseitigen Welten dem Menschen nachstellen. „Wer ohne sich vom Tode frei gemacht zu haben in jene Welt hinübergeht, der wird, wie in dieser Welt der Tod von keiner Rücksicht weiss und wann er will, ihn tödtet, also auch in jener Welt immer und immer wieder des Todes Beute.“

---

[1]) Allerdings begegnen neben dem Himmels- und Höllenglauben des Rigveda auch in Indien gelegentliche Spuren uralten Volksglaubens an das Eingehen der Seelen Verstorbener in andre Wesen, wie in Thiere oder Sterne (vgl. darüber meine „Religion des Veda“ 562 fg.). Von da bis zu dem Seelenwanderungsglauben, mit dem wir es hier zu thun haben, dem Glauben an das endlose Wandern aller (oder doch aller unerlösten) Seelen durch unzählige Existenzen und unermessliche Zeiträume ist aber noch ein weiter Weg. Ob bei der Ausbildung dieses Seelenwanderungsglaubens Einflüsse der nicht-arischen Bevölkerung Indiens mitgewirkt haben, wird sich nicht ausmachen lassen. Dass es möglich ist, die betreffende Entwicklung allein aus dem Gang, welchen das Denken oder die Phantasie der Brahmanen genommen hat, zu erklären, scheint mir in jedem Fall zweifellos.

Und an einer andern Stelle: „Durch alle Welten fürwahr walten Todesmächte; opferte er diesen keine Spenden, würde ihn von Welt zu Welt der Tod finden; wenn er den Todesmächten Spenden opfert, schlägt er durch Welt auf Welt den Tod von sich zurück.“

In den Texten, in welchen diese Spiele einer unerquicklichen Phantasie zuerst auftauchen, ist von der Idee des Wiedergeborenwerdens, oder wie dieselbe characteristischer Weise zuerst auftritt, der des Wiedersterbens, wenig die Rede. Und doch kann der Einfluss, den diese Vorstellungen auf die Stimmung des religiösen Lebens ausgeübt haben, nicht gering gewesen sein. Der Geist mag den Gedanken einer einmaligen, für alle Ewigkeit bestimmenden Entscheidung seines Geschickes ertragen, aber das endlose Irren von Welt zu Welt, von Existenz zu Existenz, das Nichtaufhören des Ringens gegen die bleiche Macht der immer sich erneuernden Vernichtung — ein Gedanke wie dieser mochte wohl auch des Muthigen Herz mit einem Schauder über die Vergeblichkeit des ganzen nicht endenden Treibens erfüllen. Als andre Zusammenhänge das Denken auf den Gegensatz einer seligen Welt der Einheit, der Ruhe und einer zweiten Welt der Vielheit und des Wechsels hinführten, wird die furchtbare Vorstellung der Wiedergeburt, das ist des Wiedersterbens, keinen kleinen Antheil daran gehabt haben, dass man sich das Reich der Vielheit mit jenen düstern Farben als unseliges, dem Leiden verfallenes ausmalte.

Aber ein Gedanke wie der von den neuen und immer neuen Toden, die in künftigen Daseinsformen den Sterblichen erwarten, kann nicht gedacht werden, ohne seine eigne Ergänzung oder Aufhebung selbst hervorzurufen, den Gedanken der Erlösung vom Tode — ohne diesen wäre das Ende Verzweiflung gewesen. Von Anfang an ist darum die Idee der Seelenwanderung nicht so gewandt, als läge in ihr ein unabwendbares Verhängniss, dem jedes Leben rettungslos anheimfiele.

Es taucht zugleich mit dem Seelenwanderungsglauben und als seine nothwendige Ergänzung die Vorstellung auf, dass aus dem ziellosen Wechsel von Geburt und Sterben ein Ausweg offensteht; der Gedanke und das Wort „Erlösung“ schickt sich jetzt an, in den Vordergrund des religiösen Lebens zu treten.

Die Phasen, welche in dieser Zeit das brahmanische Denken in raschem Fortschritt durchläuft, spiegeln sich nach einander in der Art wieder, wie der Gedanke der Erlösung gefasst wird.

So lange man aus jenem wirren Getriebe grotesk-symbolischer Ungestalten noch nicht den Weg zur Idee des Âtman, des All-Einen gefunden hat, tragen auch die Vorstellungen von der Erlösung denselben Stempel willkürlich phantastischer Aeusserlichkeit, welcher für die geistigen Hervorbringungen jener Zeit characteristisch ist. Das Opfer, die grosse Grundpotenz und das Grundsymbol für alles Sein und Geschehen, und neben ihm das Wissen von den geheimen Kräften des Opfers, ist auch die Macht, durch welche sich der Mensch den Banden des Todes entreisst. Vor Allem das tägliche Opfer an die beiden Lichtspender des Tages und der Nacht: das Morgenopfer an die Sonne und das Abendopfer an Agni, die Sonne der Nächte, beide begleitet von einer schweigend dargebrachten Opferspende an Prajâpati, den Herrn der Geschöpfe. In der Sonne wohnt der Tod; die Sonnenstrahlen sind die Zügel, mit denen der Tod den Lebensodem des Menschen an sich zu reissen Gewalt hat. „Wenn er Abends nach Sonnenuntergang die beiden Spenden opfert, fasst er mit den beiden vorderen Vierteln (seines Wesens) in jener Todesmacht (d. h. in der Sonne) Stand; wenn er Morgens vor Sonnenaufgang die beiden Spenden opfert, fasst er mit den beiden hinteren Vierteln (seines Wesens) in jener Todesmacht Stand. Wenn sie dann aufgeht, trägt sie aufgehend ihn mit sich empor: so löst er sich von jenem Tode. Das ist die

Erlösung vom Tode, die im Agnihotra-Opfer geschieht. Es löst sich von dem Wiedertode, wer diese Erlösung vom Tode im Agnihotra also weiss.“ Und an einem andern Orte: „Die solches also wissen und dieses Opfer vollziehen, werden nach dem Tode wiedergeboren; sie werden zur Unsterblichkeit wiedergeboren. Aber die nicht also wissen, oder die dies Opfer nicht vollziehen, werden nach dem Tode wiedergeboren und werden wieder und immer wieder von Neuem eine Speise des Todes.“

Dies die ersten, in phantastisch-mirakelhafte Formen gekleideten Anfänge des Glaubens an die Seelenwanderung und an die Erlösung vom Tode. Als diese Gedanken auftauchten, standen Vorgänge vor der Thür, welche der Ideenwelt der Brahmanen ein neues Aussehen geben sollten: eben damals schickte die Speculation sich an, im Âtman-Brahma das ewige, unvergängliche Wesen, die Quelle alles Daseins zu erfassen. So wie dieser Schritt geschehen war, war damit ein Boden gewonnen, auf welchen jene Gedanken vom Tode und von der Erlösung verpflanzt werden und aus dem sie neuen, vertieften Gehalt in sich aufnehmen konnten. Wie von selbst fügten sich hier die verschiedenen Elemente der Speculation zu einem Ganzen zusammen, das keine Fugen erkennen liess. Auf der einen Seite ein Dualismus: das ewige Brahma, der Grund alles Seins, die wahre Wesenheit auch des Menschengeistes (Brahma = Âtman); ihm gegenüber die vergängliche Welt des Leidens und Todes. Auf der andern Seite ein ähnlicher Gegensatz: die unerlöste Seele, die der Tod in seinen Banden hält und immer von Neuem aus einem Dasein in das andre reisst, und die erlöste, die den Tod überwunden, das Ziel der Irrfahrten erreicht hat. Das Resultat aus der Vereinigung beider Gedankenreihen konnte kein andres sein als dies: das Wandern der Seele durch die Reiche des Todes ist die Frucht ihres Nichteinsseins mit dem Brahma; die Erlösung ist die erreichte Einheit der Seele mit ihrer wahren

Wesenheit, dem Brahma. Die Einheit ist nicht da, so lange der Menschengeist sich in Denken und Wollen als Bürger der Welt der Vielheit bethätigt; so lange bleibt er dem Gesetz unterworfen, das in dieser Welt regiert, dem Gesetz von Geburt und Tod. Wo aber das auf die Vielheit gerichtete Schauen und Begehren überwunden ist, kehrt der Geist, von der Herrschaft des Todes befreit, in die Heimath alles Lebens, zum Brahma zurück. „Wunschlos, weise, unsterblich," sagt der Atharvaveda, „durch sich selbst seiend, an Lebenssaft sich ersättigend, ohne alles Gebrechen: wer den kennt, der fürchtet sich nicht vor dem Tod, den weisen Âtman, den nie alternden, jungen." Und in einer Upanishad heisst es: „Wie wenn man einen Mann aus dem Lande der Gandhâra mit verbundenen Augen wegführte und ihn dann in der Einöde losliesse, und er nach Osten oder Norden oder Süden hin ausriefe: ‚Mit verbundenen Augen hat man mich hergeführt! Mit verbundenen Augen hat man mich losgelassen!' — wenn dann Jemand die Binde von ihm nähme und ihm sagte: ‚In jener Richtung ist das Gandhâraland, nach jener Richtung musst du gehen', und er sich dann von Dorf zu Dorf fragte und klug und verständig zu den Gandhâra gelangte: so weiss auch hienieden ein Mann, der einen weisen Lehrer hat: ‚Nur so lange werde ich dieser Welt gehören, bis ich erlöst sein werde; dann werde ich heimgelangen'." Das Brâhmana der hundert Pfade sagt: „Wie eine Stickerin von einem bunten Gewande ein Stück abnimmt und eine andre, neue, schönere Form bildet, so lässt auch der Geist (im Tode) diesen Leib fallen und in's Nichtwissen versinken und bereitet sich eine andre, neue Gestalt, von Manen oder Gandharven, von Brahma's oder Prajâpati's Natur, oder eine göttliche oder eine menschliche, oder von andern Wesen. . . . Wie er gehandelt, wie er gewandelt, so wird er: wer Gutes that, wird zum guten Wesen, wer Böses that, zum bösen; rein wird er durch reine That, böse durch böse That. . . . So wer im Begehren

befangen ist. Wer aber nicht begehrt? Wer ohne Begehr, vom Begehren frei ist, wer nur den Âtman begehrt, wer sein Begehr erreicht hat: aus dessen Leib entweichen die Odemkräfte nicht (in einen andern Leib), sondern ziehen sich hier zusammen; er ist das Brahma und zum Brahma geht er. Davon sagt der Vers:

„Wenn von jeglichem Begehren seines Herzens er sich gelöst,
Geht der Sterbliche unsterblich in das Brahma hienieden ein.“ —

Begehren (kâma) und That (karman) werden hier als die Mächte genannt, die den Geist in den Schranken der Endlichkeit festhalten. Beide sind wesentlich eins. „Auf dem Begehren,“ heisst es in derselben Erörterung, welcher die mitgetheilten Sätze entnommen sind, „beruht des Menschen Natur. Wie sein Begehren ist, so ist sein Streben; wie sein Streben ist, solche That (karman) thut er; welche That er thut, zu einem solchen Dasein gelangt er.“

Die Form, in welcher der Gedanke von der sittlichen Wiedervergeltung hier erscheint und in der er lange Zeiten hindurch, bei den Buddhisten so gut wie bei den Brahmanen, ein Fundament des religiösen Denkens ausgemacht hat, ist die Lehre vom Karman (der That) als der Macht, welche den Wanderungen der Seele von Dasein zu Dasein den Weg vorschreibt. Unsre Quellen lassen erkennen, wie im Anfang diese neue Lehre in den Kreisen der philosophirenden Brahmanen noch nicht heimisch geworden ist; wer von ihr weiss, hat das Gefühl, ein Mysterium zu besitzen, von dem man nur heimlich unter vier Augen redet. So in dem grossen Redeturnier, von dem das Brâhmana der hundert Pfade erzählt. Unter den Gegnern, die den weisen Yâjnavalkya mit ihren Fragen zu Falle zu bringen suchen, tritt Jâratkârava Ârtabhâga auf. „Yâjnavalkya!“ fragt er, „wenn der Mensch stirbt, geht seine Stimme in das Feuer ein, sein Athem in den Wind, sein Auge zur Sonne, sein Denken zum Monde,

sein Ohr zu den Himmelsgegenden, sein Leib zur Erde, sein Selbst zum Aether, seine Behaarung zu den Pflanzen, sein Haupthaar zu den Bäumen; in den Wassern findet sein Blut und sein Samen die Stätte. Wo aber bleibt dann der Mensch selbst?" „Gieb deine Hand her, Freund," lautet die Antwort. „Ârtabhâga! wir beide allein wollen davon wissen. Kein Wort davon unter Leuten." Und sie gingen beide hinaus und sprachen mit einander. Was sie da redeten, von der That (karman) redeten sie; und was sie da kündeten, die That kündeten sie: rein (glücklich) wird er durch reine That, böse (unglücklich) durch böse That."

In die Welt der Erlösung und Seligkeit aber, zur Vereinigung mit dem Brahma führen kann keine That. Auch die gute That ist etwas, das in der Sphäre des Endlichen befangen bleibt; sie findet ihren Lohn, aber des Endlichen Lohn kann auch nur ein endlicher sein. Der ewige Âtman ist über Lohn und Strafe gleich hoch erhaben. „Ueber Beides geht er hinaus, der Unsterbliche, über Gutes und Böses; Gethanes und Ungethanes schafft ihm keinen Schmerz; sein Reich leidet durch keine That." So sind That und Erlöstsein zwei Dinge, die einander ausschliessen; der Dualismus von Endlichkeit und Ewigkeit, der alles Denken dieser Zeit beherrscht, prägt der Idee der Erlösung und den ethischen Forderungen, die aus derselben fliessen, von vorn herein jenen negativen Zug auf: Sittlichkeit ist nicht handelndes Gestalten der Welt, sondern Sichlösen von der Welt.

Im irdischen Leben hat die Seligkeit der Vollendung, welche Thun und Lassen, Gutes und Böses von sich abgestreift hat, ihr Vorspiel und Abbild im Zustande des tiefsten Schlafes, wenn die Welt, die im Wachen den Geist umgab, ihm entschwunden ist und auch kein Traum erscheint; wenn er schläft „wie ein Kind oder wie ein grosser Brahmane ruht, der den Höhepunkt der Wonne erreicht hat". „Wenn er entschlafen kein Begehren fühlt und kein Traumbild schaut,

das ist der Zustand, wo er nur den Âtman begehrt, wo er sein Begehr erreicht hat, wo er ohne Begehr ist.“

Die spätere Zeit hat sich mit besonderer Vorliebe der Ausmalung von Zuständen tiefsten Insichversenktseins zugewandt, in welchen Wahrnehmen und Fühlen, der Raum und alle Objektivität dem Geist entschwindet und er gleichsam zwischen der endlichen Welt und dem Nirvâna in der Mitte schwebt. Betrachtungen über diese Verzückungen der Contemplation gehören zu den Lieblingsthemen der Reden, welche die buddhistische Gemeinde ihrem Meister in den Mund gelegt hat. Wir werden nicht irren, wenn wir eine Vorstufe dieser Ideen hier erkennen: sucht man nach einem irdischen Vorbild der Rückkehr zu dem All-Einen, so mag sich, ehe man nach jenen krankhaften Zuständen halber oder vollkommner Bewusstlosigkeit greift, als das Nächstliegende die Ruhe des tiefen, traumlosen Schlafes darbieten. —

Bisher fanden wir den Gegensatz des Erlösten und Unerlösten an den Gegensatz des Begehrens und des Nicht-Begehrens geknüpft. Oft wird der gleiche Gedanke dahin gewandt, dass statt des Begehrens das Erkennen und das Nicht-Erkennen als das Entscheidende über die letzten Geschicke des Geistes gefasst wird — das Erkennen der Einheit, zu welcher das eigne Ich und alle Wesen sich im Brahma zusammenschliessen, und andrerseits das Versunkensein in das Anschauen des Endlichen als einer Vielheit. „Wo alle Wesen zum eignen Selbst geworden, für den Erkennenden, wie gäbe es Irrung, wie gäbe es Schmerz für den, der auf die Einheit hinschaut?“ „Wer den im Dunkel dieser Leiblichkeit weilenden Âtman entdeckt und erkannt hat (pratibuddha), der ist allschaffend, denn er ist Schöpfer des All; sein ist die Welt, er ist selbst die Welt. — Die des Athems Athem und des Auge Auge, des Ohres Ohr, der Speise Speise, des Denkens Denken kennen, die haben das Brahma erkannt, das alte, höchste, dem Denken allein

erreichbare; nicht giebt es in ihm eine Verschiedenheit. Von Tod zu Tod gelangt, wer eine Verschiedenheit hier erblickt; der Gedanke allein kann es erschauen, dies Unvergängliche, Ewige."

Wenn die Erlösung so bald auf das Ueberwinden alles Begehrens, bald auf das Erkennen des Brahma gegründet wird, so empfindet man doch Beides nur als den Ausdruck eines und desselben Gedankens. „Wenn der Mensch den Âtman erkennt[1]): ‚das bin ich selbst' — was wünschend, um welches Begehrens willen sollte er am Leiblichen haften?" Das Erste ist das Erkennen; ist es erlangt, schwindet alles Begehren von selbst. Umgekehrt die tiefste Wurzel des Haftens am Endlichen ist das Nicht-Erkennen.

Wir stehen hier schon vollkommen in eben den Gedankenkreisen, in welchen sich die Lehre Buddha's bewegt. Die Frage, auf der die buddhistischen Gedanken von der Erlösung beruhen, wird schon hier genau in derselben Weise aufgeworfen, und es wird dieselbe doppelte Antwort auf diese Frage gegeben. Was hält die Seele fest in dem Kreislauf von Geburt und Tod und Wiedergeburt? Auch der Buddhismus antwortet: Begehren und Nicht-Wissen. Unter beiden das tiefere Uebel ist das Nicht-Wissen, das erste Glied in der langen Kette von Ursachen und Wirkungen, in denen sich das leidenbringende Verhängniss der Welt vollzieht. Ist das Wissen erreicht, so ist alles Leiden überwunden. Unter dem Baum der Erkenntniss spricht Buddha, als er das erlösende Wissen errungen hat, die Worte:

„Wenn ewige Ordnung sich dem Brahmanen
Enthüllt, der glüht von der Versenkung Gluthen,
Zu Boden wirft er des Versuchers Schaaren,
Der Sonne gleich, die durch den Luftraum Licht strahlt."

---

[1]) Zugleich bedeuten diese Worte: „wenn der Mensch sich selbst erkennt".

Und wie im Gedanken, so greift hier auch im Wort die brahmanische Speculation dem Buddhismus vor. Schon jetzt fängt die Sprache an, sich eben jener Wendungen zu bedienen, die später im Munde der Gemeinde Buddha's ihr festes Gepräge als Ausdruck buddhistischer Glaubensvorstellung empfangen haben. Wenn im Brâhmana der hundert Pfade als der Erlöste der genannt wird, welcher den Âtman erkannt hat, so ist hier für „erkennen" jenes Wort (pratibuddha) gebraucht, das auch „erwachen" bedeutet, das Wort, welches die Buddhisten anzuwenden pflegen, wenn sie davon reden, wie Buddha in feierlicher Stunde unter dem Açvatthabaum die erlösende Wahrheit erkannt hat, oder zu der erlösenden Wahrheit erwacht ist; dasselbe Wort, von dem auch der Name Buddha, d. i. „der Erkennende", „der Erwachte" gebildet ist.

Schwerlich war von den Texten, in welchen die brahmanischen Speculationen von der erlösenden Macht des Erkennens niedergelegt sind, auch nur ein einziger dem Begründer der buddhistischen Glaubensgemeinschaft anders als vom Hörensagen bekannt. Aber darum bleibt es doch gewiss, dass der Buddhismus nicht eine Reihe seiner wichtigsten Dogmen allein, sondern, was dem Historiker nicht minder bedeutsam ist, die Stimmung des religiösen Denkens und Fühlens, die leichter empfunden als in Worte gefasst werden kann, von dem Brahmanenthum als Erbtheil überkommen hat.

Wenn im Buddhismus der grossartige Versuch gemacht ist, eine Erlösung zu denken, in welcher sich der Mensch selbst erlöst, einen Glauben zu schaffen ohne einen Gott, so ist die brahmanische Speculation hier vorangegangen. Sie hat den Begriff der Gottheit Schritt für Schritt zurückgedrängt; die Gestalten der alten Götter sind erblichen, und neben dem Brahma, das in seiner ewigen Ruhe hoch erhaben über den Geschicken der irdischen Welt thront, ist als die einzige wirklich handelnde Person in dem grossen Werk der Erlösung

der Mensch selbst übrig geblieben, der in seinem eignen Innern die Kraft trägt, sich von dieser Welt, der hoffnungslosen Stätte des Leidens abzuwenden.

Ein jedes Volk schafft seine Götter nach seinem Bilde. Ein geschichtliches Volk schafft sich Götter, die in der Geschichte ihre Macht beweisen, die seine Schlachten mitschlagen und seinen Staat mitregieren. Der Gott Israels ist der Heilige, vor dessen flammender Majestät das Menschenherz in Preis und Anbetung erschauert, und dem es doch wie einem Vater bittend mit der Zuversicht des Kindes naht; dessen Zorn macht, dass die Menschen vergehen, dessen Barmherzigkeit Kindern und Kindeskindern wohlthut bis ins tausendste Glied. Und der Gott des brahmanischen Denkers? Das grosse Eine, vor dem alles menschliche Trachten schweigt, wo alle Farben verbleichen und alle Töne verklingen. Kein Loblied und kein Gebet, kein Hoffen, kein Fürchten, kein Lieben. Der Blick des Menschen ist unverwandt nach innen gekehrt und sucht in den Tiefen des eignen Wesens, dass sein Ich sich ihm als das Ewige Eine offenbare; und in sinnvollem Räthselwort enthüllt der Denker, dem der Schleier sich gehoben hat, das Geheimniss von dem ungesehenen Seher, dem ungehörten Hörer, den zu erkennen Brahmanen von Hab und Gut, von Weib und Kind lassen und als Bettler heimathlos durch die Welt ziehen.

---

## Der Versucher. Brahman. Der Buddhismus und die Sânkhyaphilosophie.

Wie sich um die Centralpunkte des religiösen Denkens, mit denen wir uns beschäftigten, nach einander die übrigen Ideen, Bilder, Ausdrücke angesetzt haben, welche als Erbtheil der älteren Speculation auf den Buddhismus übergegangen sind, erlaubt die Ueberlieferung uns nur unvollkommen zu erkennen. Sehen wir von den ältesten, grundlegenden Texten

der Âtman-Lehre, aus denen unsre bisherige Darstellung geschöpft hat, ab, so sind wir für die Frage, welche Quellen als vorbuddhistisch gelten dürfen und welche nicht, meist auf Vermuthungen beschränkt. Innere Gründe, auf welche wir hier allein angewiesen sind, reichen in den wenigsten Fällen hin, auch nur ein Wahrscheinlichkeitsurtheil darüber zu ermöglichen, ob das, was in diesen Texten sich in Gedanken und Ausdrucksweise mit Buddhistischem berührt, den Vorstufen des Buddhismus angehört, oder ob es späterer Zeit entstammt und vielleicht seinerseits vom Buddhismus beeinflusst ist. Vorbuddhistischen Ursprung möchte ich, auch auf Grund rein formeller Kriterien[1]), für die Kâthaka-Upanishad[2]) in Anspruch nehmen, ein Gedicht, das in seiner herben Grösse den ganzen Ernst und die ganze Seltsamkeit jener in sich gekehrten Zeit wiederspiegelt. Beurtheile ich die Frage nach der Entstehungszeit der genannten Upanishad richtig, so enthält diese einen wichtigen Beitrag zur Vorgeschichte der buddhistischen Gedankenkreise: wir finden nämlich hier den Satan der buddhistischen Welt, Mâra, den Versucher, den dämonischen Todfeind des Erlösers, in der Gestalt Mrityu's des Todesgottes wieder. Die Identität der Conception scheint durch die Verschiedenheit der Einkleidung auf das Unverkennbarste hindurch, und zwar hat das vedische Gedicht jene Vorstellung, welche ihm mit der buddhistischen Legende gemein ist, unverkennbar in einer bei Weitem ursprünglicheren Form bewahrt.

„Uçant, des Vâjaçravas Sohn,“ so hebt die Upanishad an, „gab alle seine Habe hin[3]). Er hatte einen Sohn mit Namen Naciketas. In diesem, der ein Knabe war, erwachte,

---

[1]) Ich darf mich hier auf meine metrischen Untersuchungen, Zeitschr. d. D. M. Ges. XXXVII, 57 fg., beziehen.

[2]) Oder wenigstens ihre Grundbestandtheile.

[3]) Er vertheilte sie an die Priester als Opferlohn.

als die Opfergaben[1]) weggeführt wurden, Glaube[2]). Da dachte er:

„Wassertrinkende, Gras fressend, gemolkne, deren Kraft versiegt —
Freudlos sind die Welten genannt, dahin kommt er, der solche giebt[3]).“

Er sprach zu seinem Vater: „Vater, wem wirst du mich geben?“ Und zum zweiten und zum dritten Mal (fragte er also). Da sprach sein Vater: „Ich gebe dich dem Tode.“

Der Sohn.

Viele folgen mir nach; vor mir Viele gingen den Todesweg.
Was ist des Todesfürsten Werk, das er heute an mir wird thun?

Der Vater.

Blicke vorwärts, blicke zurück; gleiches Loos waltet hier wie dort.
Das Menschengeschick gleicht dem Korn, das reift und fällt und wiederkehrt.

Das Gedicht übergeht, was nun geschieht: Naciketas steigt zum Reich des Todes hinab. Yama, der Todesgott, sieht ihn nicht; so weilt er drei Tage ungeehrt im Todtenreiche.

Die Diener des Todesgottes.

Flammend Feu'r ist der Brahmane, der dem Hause als Gast sich naht.
Yama, das Wasser beut dem Gast: so sänftigt man des Feuers Gluth.
Hoffnung und Wunsch, Freundschaft und alle Güte,
Der Werke Frucht, Kinder und Heerdensegen,
Fort reisst es dem Thörichten der Brahmane,
Der ungespeist in seinem Haus als Gast weilt.

Yama (der Todesgott).

Hast ungespeist in meinem Haus drei Nächte,
Ein würd'ger Gast, Brâhmana, mir geweilet.
Verehrung dir! Mir möge Unheil fern sein.
Der Wünsche drei seien gewährt dir; wähle!

---

[1]) Seines Vaters ganze Habe, vor Allem Kühe.

[2]) „Glaube“ ist hier als die gläubig vertrauende Gesinnung zu verstehen, die sich in Gaben an die Priester, auf welche man sein Vertrauen setzt, äussert. Siehe Zeitschr. d. D. M. Ges. 50, 448 fg.

[3]) Die Belohnungen für irdische Gaben wie jene Kühe sind nichtig.

Naciketas wählt als ersten Wunsch, dass sein Vater ihn, wenn er aus dem Todtenreich wiederkehrt, ohne Groll empfangen möge; als zweiten, dass der Todesgott ihn die geheime Kunde von dem Opferfeuer lehre, durch dessen Anlegung man die Himmelswelt gewinnt. Der Tod theilt ihm die Lehre von diesem Feuer mit und bestimmt, dass dasselbe unter den Menschen das Naciketasfeuer genannt werde. Naciketas soll jetzt den dritten Wunsch thun.

Naciketas.

Die Frage geht über das Loos der Todten:
„Sie sind,“ spricht Dieser, „sie sind nicht,“ spricht Jener.
Das will ich wissen, offenbare du's mir.
Dies ist der dritte Wunsch, den ich erwähle.

Der Todesgott.

Die Götter selbst forschten danach vor Zeiten;
Zu fassen schwer, dunkel ist dies Geheimniss.
Ein andres Gut wähle dir, Naciketas,
Bestehe nicht hierauf; erlass mein Wort mir.

Naciketas.

Den Göttern selbst ist es verborgen, sprichst du.
Zu fassen schwer hast du, o Tod, genannt es.
Kein Andrer ist, der es wie du mir künde,
Kein andrer Wunsch, den ich für diesen wähle.

Der Todesgott.

An Jahren reiche Kinder, Kindeskinder,
Gold wähle, Heerden, Elefanten, Rosse,
Erwähle dir auf Erden weite Herrschaft,
Dein Leben währe so lang du begehrest.
Wenn ein Ersatz dies dir für jenen Wunsch scheint,
So wähle Reichthum, wähle langes Leben;
Beherrsche weit das Erdreich, Naciketas;
Geniesser sollst du sein aller Genüsse.
Was sterbliche Menschen nur schwer erlangen,
Jegliche Lust wähle, nach der dein Herz steht.
Die Jungfraun hier mit Harfen, mit Gespannen,
Schöner, als Menschen sie gewinnen mögen,
Die geb' ich dir, dass sie dir angehören;
Nicht frage nach dem Tode, Naciketas.

Naciketas.

Das Alles ist dem Heut' und Morgen dienstbar,
Der Sinne Kraft lässt es den Menschen schwinden.
Das ganze Leben, schnell ist es vergangen;
Gesang und Tanz, Wagen und Ross, dein ist es.
Kein Reichthum mag dem Menschen Genüge geben;
Was soll uns Habe, wenn wir dich erblickten?
Wir werden leben, so lang du gebietest,
Doch jener Wunsch allein ist's, den ich wähle. — —
Worüber man, o Tod, voll Zweifel nachsinnt,
Lehr' uns des Jenseits weite Zukunftsreiche.
Der Wunsch, der in verborgne Tiefen eindringt,
Der ist's allein, den Naciketas wählet."

Das Sträuben des Todesgottes ist besiegt; er gewährt dem unermüdlichen Frager seinen Willen. Weit geschieden von einander gehen die beiden Wege des Wissens, des Nicht-Wissens. Naciketas hat das Wissen gewählt; die Fülle der Lüste hat ihn nicht verlockt. Die den Pfad des Nicht-Wissens wandeln, irren ziellos durch das Jenseits, wie Blinde von Blinden geführt. Der Weise, welcher das Eine, Ewige, den alten Gott, der in der Tiefe weilt, erkennt, lässt von Freude und Leid, wird frei von Recht und Unrecht, frei vom Jetzt und frei von Zukunft. Das ist die Antwort Yama's auf die Frage des Naciketas.

Ein eignes Bild aus dieser grossen Zeit des altindischen Denkens und Dichtens: der Brahmane, der zum Hades hinabsteigt und unbewegt von allen Verheissungen vergänglicher Lust dem Todesgott das Geheimniss dessen, was jenseits des Todes ist, abringt.

Blicken wir nun von diesem vedischen Gedicht hinüber zur buddhistischen Legende.

Durch viele Aeonen trachtet der zur Buddhaschaft Auserkorne der Erkenntniss nach, die ihn vom Tode und von der Wiedergeburt erlösen soll. Sein Feind ist Mâra der Böse. Wie Gott Mrityu dem Naciketas die Herrschaft über weite

Lande verheisst, wenn er der Erkenntniss des Jenseits entsagen will, so bietet Mâra dem Buddha das Königthum über das ganze Erdreich, wenn er seiner Buddhalaufbahn abtrünnig wird; wie Mrityu dem Naciketas Nymphen von überirdischer Schönheit bietet, so wird Buddha von Mâra's Töchtern, mit Namen Begier, Unruhe, Verlangen, versucht. Naciketas wie Buddha widerstehen allen Lockungen und erlangen das Wissen, das sie von der Macht des Todes befreit. Der Name Mâra ist wesentlich dasselbe Wort wie Mrityu[1]); der Todesgott ist zugleich der Fürst dieser Welt, der Herr aller Weltlust, der Feind des Erkennens, denn die Lust ist ja in der brahmanischen wie in der buddhistischen Speculation die Fessel, die an das Reich des Todes bindet, und die Erkenntniss ist die Macht, welche jene Fessel löst. Diese Seite des Todesgottes, als des Versuchers zu Hoffart und Lust, tritt in der buddhistischen Legende an der Gestalt Mâra's so sehr in den Vordergrund, dass darüber das ursprüngliche Wesen des Todesgottes fast verschwindet; die ältere Dichtung der Kâthaka-Upanishad hält die eigentliche Natur Mrityu's klar fest, aber sie zeigt doch in derselben bereits den Punkt, von dem aus die Conception des Todesfürsten in die des Versuchers hinübergewandt werden konnte. —

Mit Mâra zusammen nennt die stereotype Ausdrucksweise der Buddhisten oft ein andres göttliches Wesen, dessen Vorstellung sich gleichfalls erst in der spätern vedischen Zeit

---

[1]) Beide Worte bedeuten „Tod“ und stammen von derselben Wurzel mar „sterben“. Die Ausdrucksweise vieler Stellen des Dhammapada lässt die Identität von Mâra und Mrityu (Pali maccu) klar hervortreten; man vergleiche V. 34 Mâradheyyam pahâtave mit V. 86 maccudheyyaṃ suduttaraṃ; V. 46: chetvâna Mârassa papupphakâni adassanam maccurâjassa gacche; vgl. noch V. 57 mit 170. S. auch Mahâvagga I, 11, 2 und die Schlussverse des Cûḷagopâlakasutta (Majjh. Nik. 34). Aehnliches ergiebt die Literatur der Jainas, z. B. Âyâraṃga Sutta I, 3, 1, 3. Ich verweise noch auf Windisch, Mâra und Buddha (1895), S. 186.

gebildet hat, Brahman. Die Gestalt Brahman's ist ein Abkömmling jener Idee des Brahma, deren Entwicklung uns früher beschäftigt hat. Es ist ungemein bezeichnend für die Macht, welche in Indien die abstracte Speculation der Schulen über die Vorstellungen des ganzen Volkes übte, dass das Brahma, das farblose, gestaltlose Absolutum zu einem der wichtigsten Elemente des Volksglaubens geworden ist. Allerdings nicht, ohne dass der Gedanke in seiner ursprünglichen Reinheit modificirt oder richtiger aufgegeben wurde. Das Ding an sich als solches wäre denn doch selbst für die Inder ein allzu unconcreter Gott gewesen. So personificirte sich das Neutrum zu einem Masculinum; aus dem Brahma wurde der Gott Brahman, der „Ahnherr aller Welt", das erstgeborne unter den Wesen.

Wir können nicht versuchen von diesem eigenthümlichen Eindringen des speculativen Begriffs in das populäre Bewusstsein der Inder ein ausgeführteres Bild zu geben; unsre Quellen versagen hier fast vollständig. Doch wissen wir mit Sicherheit, dass der Process, von dem wir sprechen, in der Zeit des älteren Buddhismus sich nicht nur vollzogen hatte, sondern dass schon eine gewisse Zeit verflossen gewesen sein muss, seit er sich vollzogen. Kaum irgend ein göttliches Wesen ist der Vorstellung der Buddhisten so geläufig, wie Brahmâ Sahampati; in allen wichtigen Momenten im Leben Buddha's und seiner Gläubigen pflegt er seinen Brahmahimmel zu verlassen und als der gehorsame und tief unterwürfige Diener der heiligen Männer auf Erden zu erscheinen. Und aus diesem einen, hauptsächlichsten Brahman hat die Phantasie ganze Klassen von Brahman-Göttern, die in verschiedenen Brahman-Himmeln ihren Sitz haben, geschaffen — ein Fingerzeig mehr zu vielen andern für die Unmöglichkeit, jene vedischen Texte, welche die Lehre vom All-Einen im Entstehen zeigen, unmittelbar an die buddhistische Zeit heranzurücken, in welcher aus dem neutralen Brahma schon der

Gott Brahman, aus dem Gott Brahman das ganze System der Brahman-Gottheiten hervorgegangen war. —

Wir können unsern Versuch über die Vorgeschichte des buddhistischen Denkens nicht abschliessen, ohne die neuerdings vielbesprochene Frage nach dem Verhältniss des Buddhismus und der im späteren Indien so einflussreichen Sânkhyaphilosophie[1]) hier wenigstens kurz zu berühren. Haben wir dies bedeutende System in die Zeit vor Buddha zurückzuverlegen und zu den Quellen zu zählen, aus welchen das Denken Buddha's geschöpft hat?

Die Sânkhyaphilosophie in ihrer voll entwickelten, wir können sagen klassischen Gestalt liegt uns nur in verhältnissmässig jungen Texten vor: das kühle Gedankenspiel, möchte man meinen, müder Weltmänner von Weltleiden und Erlösung, ein wahres Cabinetsstück geistreicher Feinheit und Eleganz. An die Stelle des alten All-Einen der Upanishaden hat die aller Mystik abholde Verständigkeit dieser Lehre einen scharf ausgeprägten Dualismus gesetzt: auf der einen Seite steht die Materie, auf der andern nicht etwa ein höchster Geist, dessen Existenz ausdrücklich geleugnet wird, sondern die zahllosen individuellen Seelen, sie so gut wie die Materie ungeschaffen und ewig. Die Materie, die Ursache der Ursachen, vollzieht bewusstlos alle Bewegung, alle Thätigkeit in der Welt. Die Seele, selbst Licht, ist der Zuschauer jenes Thuns, aber selbst zu allem Thun unfähig und nicht Herr darüber, auch nur einen Grashalm zu krümmen. So gleichen die Beiden dem Blinden und dem Lahmen, von denen der Erste den Zweiten

---

[1]) Eine vorzügliche Darstellung dieses Systems verdanken wir R. Garbe, Die Sâṃkhya-Philosophie. Eine Darstellung des indischen Rationalismus (Leipzig 1894). Für nähere Ausführungen über die Beziehungen des Buddhismus und des Sânkhyasystems verweise ich auf die Note am Ende dieses Buchs.

auf seinen Schultern aus dem Walddickicht trägt[1]). Der Wald ist das Leiden, das dem Welttreiben inne wohnt, dem ewigen, dunklen Wogen und Wallen der Materie, die das Universum immer von Neuem in gesetzmässiger Bewegung aus sich heraus entfaltet und wieder in sich auflöst. Dieser Bewegung der materiellen Welt gehören auch die Vorgänge an, die als geistige erscheinen, wie Vorstellen und Empfinden; auch sie sind an sich rein mechanische Veränderungen, und Licht des Bewusstseins fällt in sie hinein nur von der zuschauenden Seele. Die Seele steht in Wahrheit ausserhalb alles jenes Geschehens; aber wie der klare Krystall durch die rothe Blüthe, die man ihm nahe bringt, seine Farblosigkeit scheinbar verliert und roth erscheint, so scheint die Seele, in der sich das Treiben der Materie wie in einem Spiegel reflectirt, selbst der Wandelbarkeit und dem Leiden der materiellen Welt unterworfen; sie scheint der Schauspieler zu sein, der auf jener Bühne in beständig neuen Rollen auftritt; sie scheint immer und immer wieder geboren zu werden, zu altern, zu sterben. Wird aber der Gegensatz von Materie und Seele erkannt, wird der Irrthum der „Nichtunterscheidung" überwunden, dann ist das Ende der Wiedergeburten erreicht. Das Leiden hat seine Macht verloren; der Strick, der im Halbdunkel für eine Schlange gehalten worden war, erschreckt den nicht mehr, der ihn als blossen Strick erkannt hat. Wie die Tänzerin zu tanzen aufhört, wenn das Ballet beendet ist, so stellt für die Seele, welche das Ziel erreicht hat, die Materie ihr leidenreiches Thun ein; sie setzt sich den Blicken der Seele nicht wieder aus, feinfühlig wie eine Frau aus edlem Geschlecht, die, wenn sie sieht: „Mein Gatte hat meinen Fehler erkannt", sich schämt und nicht wieder dem Gatten naht. So verharrt dann die Seele, gelöst von dem Gewirr

---

[1]) Der spätere Buddhismus hat sich dies Gleichniss angeeignet; siehe den Visuddhimagga (5. Jhd. n. Chr.) bei Warren, Buddhism in translations, p. 185.

und Leiden des Welttreibens, in Ewigkeit als ein Seher, der nichts mehr sieht, ein Spiegel, in dem sich nichts mehr spiegelt, als reines, ungetrübtes Licht, das nichts beleuchtet.

Richtet man die Fragestellung auf die Sânkhyalehre in dieser uns vorliegenden Gestalt, so möchte ich kaum für wahrscheinlich halten, dass sie als vorbuddhistisch zu gelten hat. Zwar kann hierüber die feststehende Thatsache nicht entscheiden, dass die uns erhaltenen Texte dieses Systems in der That wesentlich jünger sind als die Zeit Buddha's; wir haben Grund, das Alter der Lehre nicht ohne Weiteres nach dem jener Darstellungen zu beurtheilen. Aber ich meine, dass die Ideen selbst, die uns hier entgegentreten, den Stempel eines moderneren Zeitalters tragen. Der Styl dieses Philosophirens ist zu raffinirt, ich möchte sagen, zu greisenhaft, diese Auflösung des Weltleidens in Spiel und Schein ist zu künstlich, zu vermittelt, als dass wir hier Schöpfungen der vorbuddhistischen Zeit vor uns zu haben glauben könnten. Die langen Begriffsreihen, durch die das Denken seine weiten, sinnreich verschlungenen Wege geht — wir durften diesen complicirten Apparat in unsrer Skizze des Systems nicht wiederzugeben versuchen —, setzen eine viel grössere Uebung, eine ganz anders entwickelte Kunst in der Beherrschung grosser Massen feinster und spitzester Abstractionen voraus, als sie dem Zeitalter vor Buddha zuzukommen scheint.

Wenn man aber, statt sich an die abgeschlossene Gestalt des Systems zu halten, die Frage dahin formulirt, ob nicht ältere Vorstadien dieser Lehre dem Buddhismus vorangegangen sind und ihren Einfluss auf ihn geübt haben, so wird dies in der That für möglich, ja meines Erachtens für wahrscheinlich gelten können[1]). Gewiss in jedem Fall ist so viel, dass in

[1]) Dahlmann (Nirvâna 160 ff.) hat in scharfsinniger und anregender Weise die Behauptung verfochten, dass ein älteres, von dem späteren wesentlich verschiedenes Sânkhyasystem in der Çvetâçvatara Upanishad, der Maitrâyaṇîya Upanishad und einigen anderen Upanishaden vor-

mehr als einer Beziehung die Richtung, in welcher der Buddhismus und in welcher die Sânkhyalehre über die Gedanken der alten Upanishaden hinausgeht, die gleiche ist. Hier wie dort wird der Gott oder die Gottnatur, welche die Mystik der Upanishaden in allem Sein und Geschehen weben und walten sieht, hinweggethan; hier wie dort treten statt der Allseele die einzelnen Seelen, für die alte Mystik nur Erscheinungen jener, in den Vordergrund, auf sich selbst gestellt in ihrer Realität und ihrer Begrenztheit[1]). Und mit einer Energie, wie die allein in die Herrlichkeit des ewigen Brahma versunkene alte Speculation sie in dieser Richtung nie bethätigt hat, wendet sich die Betrachtung hier wie dort der Welt der Erscheinungen zu. Nicht als ob man diese Welt mit freundlicheren Augen, als die alten Denker gethan, anzusehen geneigt wäre. Im Gegentheil: die Sânkhyalehre wie der Buddhismus betont mit noch grösserer Schärfe als jene Alten die Wandelbarkeit, welche dem in stetem Fluss begriffenen, nur in seinem Unbestand beständigen Weltdasein nothwendig eigen ist, und das hoffnungslose Leiden, das dieser Wandelbarkeit anhaftet. Aber in beiden Systemen hat sich die Erkenntniss Bahn gebrochen, dass die Bewegung jenes Fliessens von bestimmten Gesetzen beherrscht wird, und dass diese Gesetze kennen muss, wer sich aus den Wogen an das Ufer der Erlösung retten will. So tritt im Buddhismus wie in der Sânkhyalehre die verständige, fast möchte man sagen

---

liegt. Ich unternehme es nicht, seine Theorie hier zu discutiren und bemerke nur, dass unter den im Folgenden von mir hervorgehobenen Gemeinsamkeiten zwischen der Auffassungsweise des Buddhismus und des Sânkhyasystems der Bruch beider Lehren mit der Idee des Brahma ein Element darstellt, welches über Dahlmanns Typus des älteren Sânkhya in modernerer Richtung hinausgeht.

[1]) Wir bedienen uns einer wohl zulässigen Freiheit des Ausdrucks, wenn wir hier in Bezug auf den Buddhismus von Seelen sprechen: man verstehe das Gesagte in dem Sinn, wie ihn die unten darzulegende Psychologie des Buddhismus indicirt.

naturwissenschaftlicher Betrachtungsart sich annähernde Analyse des Mechanismus, der das Geschehen der Erscheinungswelt beherrscht, in den Vordergrund. Einen weiteren gemeinsamen Zug beider Systeme bildet die auch in der Formulirung genau übereinstimmende Anschauung, dass die empirischen Vorgänge des Vorstellens, Empfindens u. s. w. in ihrem Fliessen und Sichwandeln allein dem Gebiet des mechanischen Naturgeschehens, nicht aber dem Reich der Seele, des Selbst zuzurechnen sind. Das Ich kann da nicht sein, wo das Welttreiben, dem auch jenes innere Geschehen angehört, mit seiner Vergänglichkeit waltet. „Das bin ich nicht. Das ist nicht mein. Das ist nicht Ich,“ lässt die Sânkhyalehre die Seele von allem Thun und Geschehen sagen. Und eine der vornehmsten Lehrreden Buddha's handelt davon, dass man, wie von keiner Körperlichkeit, so auch von keinem Empfinden, keinem Vorstellen, keinem Erkennen sagen kann: „Das ist mein. Das bin ich. Das ist mein Selbst“ [1]). Die enge Verwandtschaft der beiden Doctrinen liegt zu Tage, und es darf wohl als wahrscheinlich gelten, dass der Buddhismus es ist, der hier entlehnt hat — entlehnt, möchte ich meinen, aus eben jenen Doctrinen, welche in der Folgezeit durch den Scharfsinn und die Feinheit modernerer philosophischer Virtuosen zu dem Meisterstück des klassischen Sânkhyasystems ausgebaut worden sind.

---

[1]) Auf die genaue Vergleichbarkeit dieser beiden Formeln hat zuerst Garbe, Abh. der bayer. Akademie der Wiss. I. Cl., Bd. XIX, 526 hingewiesen. Man vergleiche auch Maitr. Upan. III, 1; VI, 30.

DRITTES CAPITEL.

## Asketenthum. Mönchsorden.

Wir wenden uns dazu, die Gestaltungen des geistlichen, mönchischen Lebens zu beschreiben, welche sich in engem Zusammenhang mit den Speculationen über das All-Eine und die Erlösung entwickelt haben. Wie in jenen philosophischen Ideen sich die Dogmatik des Buddhismus vorbereitet, so wird in diesen Anfängen des Mönchswesens zu den äusseren Formen des buddhistischen Kirchenthums der Grund gelegt.

Beide Entwicklungsreihen, der Innenseite und der Aussenseite des religiösen Lebens, stehen in engster Wechselwirkung.

Jene Speculationen, welche die Erscheinungswelt als haltlos und werthlos gegenüber dem Weltgrunde, dem Âtman, erwiesen, hatten alle jene Lebensziele, die dem natürlich-menschlichen Bewusstsein als bedeutend erscheinen, entwerthet. Opfer und äusseres Thun sind ohnmächtig, den Geist zum Âtman empor zu heben, dem eignen Ich seine Identität mit dem Welt-Ich zu erschliessen. Man muss von Allem, was irdisch ist, sich lösen; man muss fliehen von Liebe und Hass, von Fürchten und Hoffen; man muss leben als lebte man nicht. „Die Brahmanen,“ heisst es, „die kundigen und wissenden, begehren nicht nach Nachkommen: was sollen Nachkommen uns, deren Heimath der Âtman ist? Sie lassen davon ab, nach Söhnen zu begehren und nach Habe zu begehren und nach weltlichem Heil zu begehren, und ziehen als Bettler einher.“

Viele lassen sich an weniger strenger Entsagung genügen: sie gehen wohl von ihrem Hause und geben Hab und Gut, alle Bequemlichkeit und Genüsse des gewohnten Lebens auf, aber sie ziehen nicht heimathlos umher, sondern im Walde bauen sie sich Blätterhütten und leben dort, allein oder mit ihren Weibern, von den Wurzeln und Beeren des Waldes; auch ihr geweihtes Feuer begleitet sie, und sie fahren nach wie vor fort, von den Pflichten des Opfercultus wenigstens einen Theil zu erfüllen.

Es ist wahrscheinlich, dass es von Anfang an vorzugsweise Brahmanen waren, die als Bettler oder Waldeinsiedler in der Abkehr vom Irdischen der Erlösung nachtrachteten. Aber ein ausschliessliches Anrecht der Brahmanen auf die geistlichen Güter, die zu erringen man alles irdische Gut aufgab, ist in alter Zeit nicht behauptet worden; wir haben keine Spur, dass vor Buddha oder in Buddha's eigner Zeit der Brahmanenstand mit derartigen Ansprüchen sich hervorgewagt oder dass es irgend welcher Kämpfe bedurft hätte, um dem Fürstensohn und dem Bauer das Recht zu erobern, so gut wie der Brahmane Weib und Kind, Hab und Gut dahinten zu lassen, um als Bettelmönch in Armuth und Keuschheit nach der Befreiung seiner Seele zu streben. Neben den Brahmanen, die in den alten Dialogen von den Geheimnissen des Âtman redend erscheinen, finden wir an mehr als einem Orte Fürsten[1]), und auch weise Frauen fehlen in diesen Kreisen nicht; wie wollte man denen, deren Rede von der Erlösung man hörte und ehrte, den Zugang zu dem Leben heiliger Entsagung, welches den Menschen dieser Erlösung entgegenführte, verschliessen?

---

[1]) Garbe in seinem Aufsatz „Die Weisheit des Brahmanen oder des Kriegers?" (Nord und Süd 1893) will sogar in der Schöpfung der Brahma-Âtman-Speculation überhaupt eine That der Kriegerkaste, nicht der Brahmanen sehen: eine Auffassung, die mir erheblich zu weit zu gehen scheint.

Ein Zug, der für die religiösen Stimmungen dieses vedischen Mönchthums in hohem Grade characteristisch erscheint, ist der streng festgehaltene esoterische Character des Glaubens. Man hatte das Bewusstsein, eine Erkenntniss zu besitzen, die nur Wenigen, nur Auserwählten gehören konnte und durfte, eine Art Geheimlehre, die das Leben der Nation zu durchdringen nicht berufen war. Der Vater mochte dem Sohn, der Lehrer dem Schüler das Geheimniss offenbaren, aber es fehlte in den Kreisen der Âtman-Gläubigen an der herzenswarmen Begeisterung, welche eigne Güter erst dann recht zu besitzen meint, wenn sie alle Welt herbeigerufen, um an ihrem Besitz Theil zu nehmen.

Unsre Quellen sind allzu lückenhaft, als dass wir ohne den sichern Boden überlieferter Thatsachen zu verlassen auch nur die Hauptmomente in der Weiterentwicklung des indischen Mönchthums verfolgen könnten. Vermuthungsweise Constructionen müssen hier aushelfen, die selbst da, wo sie verhältnissmässig sicher zeigen, was etwa geschehen sein muss, uns doch völlig im Stich lassen, wenn wir die Züge aufsuchen, welche dem Bild von diesem Geschehen lebendige Anschaulichkeit geben könnten.

Zwei Vorgänge müssen in der Entwicklung dieses Mönchthums zu dem Zustande, welchen Buddha vorfand, eine hervorragende Rolle gespielt haben: der — möglicherweise übrigens in gewissem Sinn durch ältere Bildungen vorbereitete [1]) — Zusammenschluss der Mönche und Asketen zu geistlichen Ordensgemeinschaften, und sodann die Emancipation zahlreicher oder gar der meisten und überwiegenden unter diesen Gemeinschaften von der Autorität des Veda.

Es scheint, dass diese beiden wichtigen Vorgänge, oder wenigstens der zweite von ihnen, durch eine Veränderung des geographischen Schauplatzes mit beeinflusst worden sind.

---

[1]) Vgl. oben S. 35, Anm. 1.

Wir sprachen im Eingang dieser Darstellung von dem Culturgegensatz der westlichen und der östlichen Länder des Gangesgebietes: das heilige Land des Veda, die Heimath vedischer Poesie und vedischer Speculation liegt im Westen; der Osten hat den Veda und das Brahmanenthum von dem geistig vorausgeeilten Westen überkommen, und völlig in Fleisch und Blut ist dies fremde Element ihm nicht übergegangen. Es weht im Osten eine andre Luft; wie die Sprache dort dem weichen *l* vor dem *r* des Westens den Vorzug giebt (lâjâ „König" für râjâ), ist das ganze Wesen lässlicher; der Brahmane ist dort weniger, der Fürst und das Volk mehr[1]). Die Bewegung, die im Westen ihren Anfang genommen, verliert hier viel von dem, was in ihr phantastisch abstrus war, vielleicht auch etwas von der kühnen Grossartigkeit und scharfen Consequenz der Ideen, und dafür gewinnt sie an populärer Kraft; Fragen, die im Westen vor Allem die Schulen und die geistige Aristokratie der Nation berührt hatten, dringen im Osten in das Leben des Volkes ein. Um das mystische All-Eine der brahmanischen Speculation kümmert man sich hier wenig[2]); desto bestimmter treten die

[1]) Man vergleiche über den Vorrang des Kshatriya vor dem Brahmanen R. Chalmers, Journ. R. Asiatic Soc. 1894, 342 fg.; R. Fick, Die sociale Gliederung im nordöstl. Indien 54 fg. — Anders als hier geschehen urtheilt über das Verhältniss des indischen Westens und Ostens Jacobi, Gött. gel. Anz. 1895, 208. Ich kann die seiner Auffassung zu Grunde liegende Annahme, dass wir im Râmâyaṇa eine Quelle für die Verhältnisse des Ostens in vorbuddhistischer Zeit besitzen, nicht für zutreffend halten.

[2]) Es ist bezeichnend, dass, wenn auch die Speculationen der Upanishaden über den Âtman und das Brahma in Buddha's Zeit längst vorgelegen und zum festen Besitz der Vedakundigen gehört haben müssen, doch die buddhistischen Texte kaum je, auch nicht polemisch, auf dieselben eingehen. Das Brahma als das All-Wesen wird von den alten Buddhisten, so viel ich sehe, ebenso wenig als Element einer fremden, wie ihrer eignen Weltanschauung je genannt, so oft sie auch des Gottes Brahman gedenken. Höchstens darin könnte vielleicht eine Erinnerung

Vorstellungen vom Leiden alles Daseins, von der sittlichen Vergeltung, vom Reinwerden des Geistes, von der Erlösung in den Vordergrund.

Es lässt sich nicht erkennen, dass erschütternde geschichtliche Ereignisse oder sociale Umwälzungen zu jener Zeit mit im Spiele waren, um die Geister auf Gedanken und Fragen wie diese mit besonderm Ernst und Nachdruck hinzuweisen. Das Christenthum hat in Zeiten schwerster Leiden, inmitten des Todeskampfes einer zusammenbrechenden Welt sein Reich gegründet. Indien lebte in gesicherter Ruhe; war die Regierung seiner Kleinstaaten die übliche orientalische Despotie, so kannte man das nicht anders und klagte darüber nicht; war die Kluft zwischen Armuth und Reichthum, zwischen Knechten und Herren eine weite — und das ist sie in jenem Lande zu allen Zeiten mit Naturnothwendigkeit gewesen —, so waren es keineswegs allein oder auch nur vorzugsweise die Armen und Bedrückten, die im Mönchskleide Befreiung von den Lasten der Welt suchten.

Wohl werden Stimmen voll bittrer Klagen laut über die Verderbniss der Zeit, über das unersättliche Begehren der Menschen, das von keinen Schranken weiss, bis der Tod kommt, der Arm und Reich gleich macht: „Ich sehe die Reichen in dieser Welt“, sagt ein buddhistisches Sûtra[1]; „von den Gütern, die sie gewonnen, spenden sie Andern nichts in ihrer Thorheit; gierig häufen sie Schätze zusammen und weiter und immer weiter jagen sie nach Genuss. Der König, der

an den alten Begriff des neutralen Brahma gefunden werden, dass einmal von dem Heiligen gesagt wird „er lebt, das Ich zu Brahma geworden“ — der Wortlaut (brahmabhûtena attanâ viharati, Puggalap. p. 61) lässt es unbestimmt, ob, wie bei dem betreffenden Wort in brahmanischen Texten (vgl. z. B. Dahlmann, Nirvâṇa 68) an das Neutrum, oder vielmehr an das Masculinum Brahman zu denken ist.

[1]) Raṭṭhapâla-Suttanta im Majjhima-Nikâya. Journal of the R. As. Society 1894, 787.

das Erdreich bezwungen hätte, der bis zum Ocean das Land beherrschte diesseits des Meeres, unersättlich würde er begehren nach dem, was jenseits des Meeres ist. Der König und andre Menschen viel, ungesättigt in ihren Lüsten fallen sie dem Tode zur Beute; . . . den Sterbenden erretten nicht Verwandte noch Freunde und Gefährten; sein Gut nehmen die Erben; er aber geht dahin nach seiner Thaten Verdienst. Dem Sterbenden folgen keine Schätze nach, nicht Weib und Kind, nicht Besitz und Königreich." Und in einem andern Sûtra heisst es[1]): „Die Fürsten, die über Königreiche gebieten, reich an Schätzen und Besitz, sie kehren ihre Gier gegen einander, unersättlich den Lüsten fröhnend. Wenn diese also ruhelos trachten, im Strom der Vergänglichkeit schwimmend, von Gier und Gelüsten fortgerissen, wer mag da auf Erden in Ruhe wandeln?"

Aber aus Stellen wie den angeführten, wie sie ja den Moralpredigern aller Zeiten und aller Länder geläufig gewesen sind, dürfen wir nicht schliessen, dass damals eine Luft wehte, wie etwa zu Rom in den schwülen Zeiten des beginnenden Cäsarenthums. Für den Inder bedurfte es solcher Zeiten nicht, um ihn vor dem Bilde des Lebens, das ihn umgab, plötzlich erschrecken, um die Züge des Todes aus diesem Bilde hervorblicken zu lassen. Aus der Unerspriesslichkeit eines Daseins, dem man nicht gelernt hat einen Halt zu geben durch Arbeiten und Kämpfen um Ziele, die der Arbeit und des Kampfes werth sind, flieht man hinaus, um der Welt entsagend den Frieden der Seele zu finden. Mehr noch die Reichen und Vornehmen als die Armen und Geringen, mehr noch Jünglinge, lebensmüde ehe sie gelebt, als Greise, die vom Leben nichts mehr zu hoffen haben, Frauen und Jungfrauen verlassen ihre Häuser und legen das Mönchs- und Nonnengewand an. Ueberall begegnen wir Bildern von den Kämpfen,

[1]) Saṃyuttaka-Nikâya, Sagâthavagga, I, 3, 8. Im zweiten Verse muss etwa gedhataṇhappavâhîsu gelesen werden.

wie jeder Tag sie in jener Zeit gebracht haben muss, zwischen denen, die hinaus streben, und den Eltern oder der Gattin, den Kindern, die den Entsagungsdurstigen zurückhalten; Züge unbezwinglicher, rücksichtsloser Entschlossenheit werden erzählt von solchen, die allem Widerstand zum Trotz die Bande, welche sie an das weltliche Leben fesselten, zu zerreissen gewusst haben, um heimathlos zu wandern, ihr Obdach auf Leichenstätten, in verlassenen Häusern, unter Bäumen findend, von den Einen geehrt, von den Andern geschlagen, mit Steinen geworfen, mit Hunden gehetzt [1]).

Bald, offenbar schon lange vor Buddha, traten an mehr als einem Orte Lehrer auf, die von der vedischen Tradition unabhängig einen neuen, den einzig wahren Weg der Erlösung gefunden haben wollten, und den Lehrern fehlte es nicht an Schülern, welche sich auf ihren Wanderungen durch das Land ihnen anschlossen. Unter dem Schutz der absolutesten Glaubensfreiheit, die je bestanden hat, bildeten sich Secten über Secten, die Nigganțha, „die von Fesseln Befreiten" [2]),

---

[1]) Man vergleiche z. B. die lebendigen Schilderungen eines Jainatextes, Âyâranga Sutta I, 8.

[2]) Diese von einem Zeitgenossen Buddha's begründete Secte hat sich noch heute unter dem Namen der Jaina namentlich im Westen der indischen Halbinsel erhalten. Das Bild, das wir von ihr aus ihrer übrigens verhältnissmässig modernen heiligen Literatur gewinnen, stimmt in vielen und wesentlichen Zügen mit dem Buddhismus überein. Ein wichtiger Differenzpunkt liegt in dem grossen Werth, welchen die Nigganțha auf Kasteiungen legten. — Wenn übrigens, wie Jacobi (Indian Antiquary IX, 162; vgl. Leumann, Beziehungen der Jaina-Literatur 68 fg., Wiener Zeitschr. f. d. Kunde d. Morg. III, 337, sowie meine Bemerkungen ZDMG. 49, 480) wohl mit Recht annimmt, jener Pârçva, in welchem die Jainas einen dem eigentlichen Begründer ihrer Secte um 250 Jahre vorangehenden Vorläufer des letzteren sahen, eine historische Persönlichkeit ist, so gelangen wir damit mindestens für die Anfänge von Sectenbildungen, welche die Jainas als der eignen Secte gleichartig empfinden konnten, in ein sehr frühes Zeitalter zurück. Doch muss es fraglich bleiben, ob ein Lehrer wie dieser in der That

die Acelaka, „die Nackten“, und wie weiter sich jene Mönchs- und Nonnengemeinschaften nannten, in deren Mitte die junge Gemeinde Buddha's eintrat. Der Name, den man diesen Personen selbstgewählten geistlichen Standes im Unterschied von den geborenen geistlichen Männern, den Brahmanen gab, war „Samaṇa“, d. h. Asket; so hiess Buddha der Samana Gotama; seine Jünger nannte man „die Samanas, die dem Sakya-Sohne anhangen“. Wahrscheinlich ist auch schon die eine und andre unter den älteren Samana-Secten so weit gegangen, dem Lehrer, an dessen Person sie sich anschloss, ähnliche dogmatische Prädikate beizulegen, wie dies später die Buddhisten mit dem Begründer ihrer Gemeinde gethan haben: der Mann vom Stamm der Sakya ist nicht der einzige und wohl auch nicht der erste gewesen, der in Indien als „der Erkennende“ (buddha) oder als „der Ueberwinder“ (jina) geehrt worden ist; er war nur einer von den zahlreichen Weltheilanden und Lehrern der Götter- und Menschenwelt, die damals im Mönchsgewande predigend das Land durchzogen.

Die Wege der Erlösung, welche diese Meister ihre heilsbedürftigen Gläubigen führten, waren Legion; für uns, die wir hier nur die schwerlich unparteiischen Berichte der Buddhisten und Jainas besitzen, wird das ernst Gedachte von platten oder abstrusen Einfällen weit überwogen. Da waren Asketen, die in Kasteiungen lebten, sich durch lange Zeiträume die Nahrung entzogen, sich nicht wuschen, sich nicht niedersetzten, auf Dornenlagern ruhten; da waren die Anhänger des Glaubens an die sühnende Kraft des Wassers, die durch beständige Waschungen alle Schuld, die ihnen anhaftete, zu tilgen bedacht waren; Andre trachteten Zuständen

---

in die Entwicklungslinien, die wir hier verfolgen, hineingehört; dass an sich Nichts der Annahme von sectenartigen Bildungen im Wege steht, die jenen Entwicklungen der Zeit nach weit vorangehen, ist oben S. 35, Anm. 1 ausgeführt worden.

geistigen Versenktseins nach und suchten von aller Wahrnehmung sinnlicher Realitäten sich lösend mit dem Gefühl der „Raumunendlichkeit“, oder der „Vernunftunendlichkeit“, oder der „Nichtirgendetwasheit“, und wie sie diese Zustände weiter benannten, sich zu durchdringen. Weniger weit in den Ansprüchen an ihre asketischen Leistungen gingen Andre, deren Wahlspruch hiess: „Nichts Böses ist in den Lüsten. Was für Gefahren erblicken denn jene verehrten Asketen und Brahmanen in den Lüsten, dass sie Vermeidung der Lüste, Verachtung der Lüste predigen? Diese geistliche Schwester ist zart, weich, schön behaart; es ist ein Vergnügen sie in die Arme zu schliessen.“ Unter den vielerlei heiligen Männern waren denn auch die wunderlichen Heiligen natürlich nicht unvertreten: uns wird von einem „Hahnenheiligen“ erzählt, dessen Gelübde darin bestand, seine Speise wie ein Hahn von der Erde aufzupicken und überhaupt in allen Dingen es den Hähnen gleichzuthun; ein andrer Heiliger ähnlichen Schlages lebte als „Kuhheiliger“, und so liefern die buddhistischen Berichte eine nicht geringe Musterkarte der verschiedenen Arten von Heiligen aus jenen Zeiten, von denen die Wenigsten ihre Heiligkeit vor dem Schicksal des Lächerlichen und vor ernsteren Gefahren, als das Lächerliche ist, glücklich bewahrt zu haben scheinen.

---

## Sophistik.

Gewisse Erscheinungen, die sich in dem regen Treiben dieser asketischen und philosophirenden Kreise entwickelten, lassen sich als eine Art indischer Sophistik bezeichnen: wo ein Sokrates kommen soll, dürfen die Sophisten nicht fehlen. Die Bedingungen, unter denen diese Sophistik entstand, sind in der That denjenigen, welche ihr griechisches Gegenbild hervorgerufen haben, durchaus gleichartig. Auf den Spuren der Männer, die in Griechenland mit ihren einfachen, grossen Ideen dem Denken die Bahnen geöffnet haben, wie die Ele-

aten und der dunkle Ephesier, folgten die Gorgias und Protagoras und eine ganze Schaar formgewandter, frivol angehauchter Virtuosen der Dialektik und Rhetorik. In ganz ähnlicher Weise knüpfte in Indien an die ernsten Denker aus der klassischen Zeit der brahmanischen Speculation eine jüngere Generation von Dialektikern an, Disputirkünstler von überwiegend materialistischem oder skeptischem Anstrich, die es verstanden, vielleicht mit etwas primitiven Mitteln der Dialektik, aber immerhin mit Leichtigkeit und Geschick, die Ideen ihrer grossen Vorgänger nach allen Seiten hin zu wenden, zu modificiren, in ihr Gegentheil umschlagen zu lassen. Theorie über Theorie wurde, wie es scheint, mit ziemlich leichtem Baumaterial aufgebaut. Wir kennen wenig mehr, als eine Reihe von Schlagworten: da handelte es sich um Ewigkeit oder Vergänglichkeit der Welt und des Ich, oder um eine Vermittlung dieser Gegensätze, Ewigkeit nach einer Seite, Vergänglichkeit nach einer andern Seite, oder um Endlichkeit und Unendlichkeit der Welt, oder um die Behauptung von Endlichkeit und Unendlichkeit zugleich, oder um die Leugnung der Endlichkeit so gut wie der Unendlichkeit. Da tauchen die Anfänge eines logischen Skepticismus auf, die beiden Lehren, deren Schlagworte lauten: „Alles scheint mir wahr“ und „Alles scheint mir unwahr“, wo dann selbstverständlich dem Dialektiker, der Alles für unwahr erklärt, alsbald mit der Frage begegnet wird, ob er auch diese seine eigne Theorie, dass Alles unwahr sei, gleichfalls als unwahr anerkenne. Man streitet über die Existenz einer jenseitigen Welt, über die Fortdauer nach dem Tode, über die Freiheit des menschlichen Willens, über das Vorhandensein einer sittlichen Wiedervergeltung. Dem Makkhali Gosâla, welchen Buddha für den schlimmsten aller Irrlehrer erklärt haben soll, wird die Leugnung des freien Willens zugeschrieben: „Es giebt keine Macht (zu handeln), es giebt keine Kraft, der Mann hat keine Stärke, der Mann hat keine Gewalt; alle Wesen, alles was da athmet,

alles Seiende, alles Lebende ist ohnmächtig, machtlos, kraftlos; durch Schicksal, Fügung, Natur wird es seinem Ziele zugeführt"; — jedes Wesen macht eine bestimmte Reihe von Wiedergeburten durch, an deren Abschluss der Thor so gut wie der Weise „ein Ende des Leidens macht". Pûrana Kassapa, der Leugner einer sittlichen Weltordnung, lehrt: „Wenn man am südlichen Ufer des Ganges einherzieht, mordet und morden lässt, zerstört nnd zerstören lässt, brennt und brennen lässt, man ladet keine Schuld auf sich; es giebt keine Strafe der Schuld. Wenn man am nördlichen Ufer des Ganges einherzieht, Gaben vertheilt und vertheilen lässt, opfert und opfern lässt, man thut damit kein gutes Werk; es giebt keinen Lohn für gute Werke." Und eine andre Fassung ähnlicher Lehren: „Der Weise und der Thor fallen, wenn der Körper sich auflöst, der Zerstörung und dem Nichts anheim; sie sind nicht jenseits des Todes." In Disputationen vor Anhängern, Gegnern und grossen Volksmassen machen diese professionellen Disputirkünstler und „Haarspalter" — dies Wort kommt schon jetzt in Indien auf — für ihre Theorien Propaganda; ähnlich, wenn auch ein gutes Theil plumper, wie ihre griechischen Doppelgänger, lassen sie prahlerische Verkündigungen ihrer dialektischen Unüberwindlichkeit vor sich ausgehen. Saccaka sagt: „Ich kenne keinen Samana und keinen Brahmanen, keinen Lehrer, keinen Meister, kein Haupt einer Schule, auch wenn er sich den heiligen höchsten Buddha nennt, der, wenn er im Redekampf mir gegenübersteht, nicht zittern, wanken, erbeben, dem nicht der Schweiss ausbrechen würde. Und wenn ich eine todte Säule mit meiner Rede bekämpfte, würde sie vor meiner Rede erzittern, wanken, erbeben; wie viel mehr ein menschliches Wesen!" Möglich, dass die Buddhisten, auf deren Berichte wir hier angewiesen sind, in ihrer Animosität gegen diese Klasse von Dialektikern die Farben stärker als billig aufgetragen haben; erdichtet ist der ganze Typus einer solchen Sophistik gewiss nicht. —

In diese Zeit tiefer und vielseitiger geistiger Bewegungen, die von den Kreisen brahmanischer Denker weit hinaus in das Volk gedrungen sind, wo aus dem mühsamen Ringen der alten Zeit um ihre einfachen, tiefen Gedanken sich schon die Virtuosität der dialektischen Routine entwickelt hat, wo dialektischer Skepticismus anfängt, die sittlichen Ideen anzutasten — in diese Zeit, in welcher sich ein leidenschaftliches Verlangen nach Erlösung von der Last des Daseins mit den deutlichen Zeichen um sich greifender sittlicher Zersetzung berührt, fällt das Auftreten Gotama Buddha's.

ERSTER ABSCHNITT.

# Buddha's Leben.

---

ERSTES CAPITEL.

## Die Beschaffenheit der Tradition. Legende und Mythus.

---

Es fehlt nicht an legendenhaft klingenden Erzählungen der Buddhisten über den Stifter ihres Glaubens. Ist in ihnen geschichtliche Erinnerung an das Leben Buddha's enthalten?

Dass solche Erinnerung nicht spurlos verloren gegangen ist, scheint gegenwärtig allgemein anerkannt. Selbst Senart, der scharfsinnige Begründer einer Theorie, welche das Leben Buddha's restlos durch mythische Dichtungen zugedeckt sein liess, hat seine Skepsis später nicht unwesentlich gemildert[1]). Er erkennt an, dass die traditionellen Erzählungen eine Reihe von Elementen aufweisen, die wir keinen entschiedenen Grund haben für apokryph zu halten, in denen vielmehr eine von ihrer Umgebung sich abhebende historische Färbung, realistischer Character zu erkennen ist[2]). Freilich beschränkt

---

[1]) Senart, Essai sur la légende du Buddha; Paris 1875, zweite Auflage (diese ist im Folgenden citirt) 1882. Unsere Bemerkungen über Senart's Auffassung der buddhistischen Tradition berühren sich vielfach mit dem von Weber in seiner Recension des S.'schen Buches (Jenaer Lit. Z. 1876, 29. April, p. 282 fg.) Gesagten.

[2]) S. 442—444.

sich auch jetzt noch für Senart das, was als geschichtlicher Gehalt der Ueberlieferung angesehen werden kann, auf ein geringes Maass. Der Buddha, der in allen Hauptpartieen der traditionellen Legende erscheint, ist ihm keine historische Gestalt; seine Geburt, die Kämpfe, die er besteht, sein Tod sind nicht die eines Menschen. Und was ist dieser Buddha? Sein Bild entstammt dem Naturmythus, der in Indien wie bei den Griechen und Germanen von den Schicksalen des Sonnenheros erzählt: von seiner Geburt aus der Morgenwolke, welche kaum dass sie ihm das Dasein gegeben, vor den Strahlen ihres leuchtenden Kindes selbst verschwinden muss; von seinem Kampf und Sieg über den finstern Dämon der Gewitterwolke; dann wie er triumphirend über das Firmament einherzieht, bis sich endlich der Tag neigt und der Lichtheld dem Dunkel erliegt. Schritt für Schritt meint Senart in der Geschichte Buddha's die Lebensgeschichte des Sonnenheros wiederzuerkennen: wie die Sonne aus den nächtlichen Wolken, geht er aus dem dunklen Mutterschooss der Mâyâ hervor; ein Lichtglanz dringt durch alle Welten, als er geboren wird; Mâyâ stirbt gleich der Morgenwolke, die vor den Sonnenstrahlen verschwindet. Wie der Sonnenheros den Gewitterdämon, überwindet Buddha unter dem heiligen Baum in heissem Kampf Mâra den Versucher; der Baum ist der dunkle Wolkenbaum am Himmel, um den der Gewitterkampf tobt. Als der Sieg errungen ist, macht sich Buddha auf, aller Welt sein Evangelium zu predigen, „das Rad der Lehre rollen zu lassen“: der Sonnengott lässt sein leuchtendes Rad über das Firmament rollen. Endlich neigt sich das Leben Buddha's dem Ende zu; noch erlebt er den schreckenvollen Untergang seines ganzen Hauses, des Çakya-Geschlechts, welches von den Feinden vernichtet wird, wie beim Sonnenuntergang die Mächte des Lichts im blutigen Roth der Abendwolke hinsterben. Dann kommt auch für ihn selbst das Ende; die Flammen des Scheiterhaufens, auf dem sein Leib ver-

brannt ist, werden von Wasserströmen, die aus der Luft herabregnen, gelöscht, wie der Sonnenheld im Feuermeer seiner letzten Strahlen stirbt und in dem Nass der Abenddünste am Horizont die letzten Flammen seiner göttlichen Leichenfeier verschwinden[1]).

Man kann die geistvollen Untersuchungen Senart's nicht lesen, ohne die Energie zu bewundern, mit welcher der französische Gelehrte den Veda wie die indischen Epen, die Literatur der Griechen wie die der nordischen Völker zwingt — ein wenig Zwang kann hier eben nicht entbehrt werden — für seinen solarischen Buddha Zeugniss abzulegen. Aber man ist befremdet, dass diese so umfassende Forschung nicht das gebührende Gewicht auf ein Gebiet der Literatur legt, dem, wo es sich um die Buddhalegende handelt, denn doch nicht minder wichtige Aufschlüsse zu entnehmen sind, als den homerischen Hymnen oder der Edda: auf die älteste uns erreichbare Literatur des Buddhismus selbst, die ältesten Aeusserungen der Buddhajünger über die Person ihres Meisters. Senart legt seiner Kritik vor Allem die bei den nördlichen Buddhisten, in Nepal, Tibet, China gangbare legendarische Biographie Lalita Vistara zu Grunde. Aber dürfte, wer etwa eine Kritik des Lebens Jesu zu geben vorhätte, das Neue Testament zur Seite legen und statt dessen nach den apokryphischen Evangelien oder nach irgend welchen mittelalterlichen Legendenbüchern greifen?

Die ältesten uns bekannten Traditionen aber des Buddhismus sind die, welche sich auf Ceylon erhalten haben und von den Mönchen dieser Insel bis auf den heutigen Tag studirt werden.

Während in Indien selbst die buddhistischen Texte von Jahrhundert zu Jahrhundert immer neuen Schicksalen unterlagen, während dort die Erinnerungen der alten Gemeinde

---

[1]) Vergl. insonderheit das Résumé Senart's S. 432 ff.

immer mehr hinter der Poesie und der Phantasterei späterer Generationen verschwanden, blieb die Gemeinde von Ceylon dem einfach schlichten „Wort der Aeltesten“ (Theravâda) treu, einer Gestalt der heiligen Ueberlieferungen, in welcher neben dem Altüberkommenen zwar an manchen Stellen gewisse rein äusserlich an Jenes herantretende, relativ moderne Productionen nicht ausgeschlossen blieben[1]), das Alte selbst aber, von diesen Neubildungen unberührt, in allem Wesentlichen unangetastet erhalten war. Der Dialekt selbst dieser Texte trug dazu bei, sie vor Fälschungen zu schützen: die Sprache, wie es scheint, der südindischen Länder, deren Gemeinden und Missionen bei der Bekehrung Ceylon's wenn nicht die erste Initiative[2]), so doch naturgemäss den wichtigsten An-

[1]) Hierhin rechne ich — um vom jüngsten Piṭaka, dem des Abhidhamma, abzusehen — unter den Vinayatexten selbstverständlich den Parivâra, sowie die zwei an den Schluss des Cullavagga angeschobenen Capitel mit dem Bericht über die beiden ersten Concilien. Ohne Zweifel aber treten auch im Sutta Piṭaka ähnliche jüngere Producte auf. Es scheint, dass sie hier in der letzten, weniger fest in sich geschlossenen der fünf grossen Sammlungen, dem Khuddaka Nikâya zu suchen sind. So möchte ich den Buddhavaṃsa für wesentlich jünger halten, als das Gros der alten Texte. Darauf weist ebensowohl die ganze Diction, die Stilisirung der poetischen Darstellung hin wie eine Reihe einzelner Züge, z. B. die Nennung der sieben pakaraṇa (24, 6) oder die Erwähnung (26, 2), dass bei Buddha's erster Predigt 18 Koṭis (180 Millionen) von Wesen bekehrt worden sind (vgl. den Jâtaka-Commentar vol. I, p. 82 und dagegen Mahâvagga I, 6). Gewiss ist es kein Zufall, wenn gerade in diesem Text die Buddhalegende fester fixirt, in einer dem späteren Typus näherstehenden Gestalt auftritt als sonst, wenigstens im Grossen und Ganzen, in den Piṭakas der Fall ist, wenn z. B. von den einzelnen Buddhas der Reihe nach angegeben wird, mit was für einem Gefährt sie „nimitte caturo disvâ“ ihr Haus verlassen haben, was für ein Baum ihr Bodhibaum war u. s. w.

[2]) Nach der in Ceylon fast zu kanonischem Ansehen gelangten Kirchengeschichte der Insel, die uns zuerst in Texten des 4. oder 5. Jahrh. n. Chr. vorliegt, die aber auf erheblich älteren Aufzeichnungen beruhen muss, wäre Mahinda, der Sohn des grossen indischen Königs

theil gehabt haben müssen. Diese Sprache der vom Festland herüber gebrachten Texte („Pâli“) ehrte man in Ceylon als heilige Sprache; man meinte, dass Buddha selbst und alle Buddhas vergangener Weltalter in ihr geredet hätten. Die dann auf der Insel selbst entstehende, im ceylonesischen Volksdialect geschriebene religiöse Literatur zwar stand dem Eindringen jüngerer Legenden und Speculationen offen; eben dieser Umstand aber stellte eine Ableitung dar, welche den Pâlitexten selbst gegen die Vermischung mit solcherlei Elementen wirksamen Schutz bot.

Dass uns übrigens in Zukunft Bestandtheile von Redactionen des heiligen Kanon erreichbar werden können, welche an Alterthümlichkeit hinter dem Exemplar der in Ceylon ansässigen Schule nicht zurückstehen, wird man, wenn man die Titel der in chinesischen Uebersetzungen erhaltenen, auf eine Reihe der altbuddhistischen Schulen sich vertheilenden Texte überblickt[1]), zugeben müssen. Die bis jetzt zugänglich gewordenen Proben dieser Uebersetzungsliteratur aber sind kaum dazu angethan, eine solche Möglichkeit wahrscheinlich zu machen. In jedem Fall wird es eben der Pâli-Kanon sein, welcher für die Würdigung der eventuell sich in Zukunft erschliessenden alten Quellen den Maassstab abzugeben haben wird; wir haben allen Grund anzunehmen, dass Aelteres, als im günstigsten Fall neben die Pâlibücher sich stellende sehr ähnliche Parallelredactionen, nicht zum Vorschein kommen wird. Unter den bis jetzt bekannten Typen aber der buddhistischen Tradition, insonderheit im Vergleich mit den in Nepal entdeckten Texten wie dem Lalita Vistara, Divya

---

Asoka (um 260 vor Chr.), der Bekehrer von Ceylon gewesen. Die Tradition ist offenbar in wesentlichen Stücken zurechtgemacht; wie viel oder wie wenig Wahrheit in derselben enthalten ist, lässt sich einstweilen nicht mit Sicherheit beurtheilen.

[1]) Unter denselben ist auch die Pâliliteratur vertreten, wie J. Takakusu, Journal R. As. Soc. 1896, 415 ff. gezeigt hat.

Avadâna, Mahâvastu, darf in der That für die Pâli-Ueberlieferung[1]) der entschiedenste Vorrang in Anspruch genommen werden[2]). Das zeigt sich in der Sprache, dem Styl, in der Technik der Verskunst. In der alterthümlichen Einfachheit der Pâlitexte weht noch etwas von dem Hauch der vedischen Zeit[3]). Mythisches oder Legendarisches ist auch in ihnen genug vorhanden, aber mehr als beiläufige Verzierung neben dem eigentlichen religiösen Inhalt, dem das Hauptinteresse gehört. Wie anders die überladene Künstlichkeit der nepalesischen Legendenbücher, diese kindischen, endlos an einander gereihten, mit phantastischen Riesenzahlen und bombastischen Namen staffirten Ausmalungen abwechselnd der wüstesten Furchtbarkeit und einer nicht minder wüsten Herrlichkeit. Aehnlich fallen die Vergleichungen aus, wenn sie sich auf Anordnung und Aufbau der beiderseitigen Texte und Textsammlungen richten. Wie klar liegt z. B. in dem auf das Gemeinderecht bezüglichen Schriftencomplex (Vinaya Piṭaka) des Pâlicanon die Ursprünglichkeit der Gliederung zu Tage. Man sieht es vor Augen, wie diese Literatur aus dem alten Beichtformular (Pâtimokkha) hervorgeht, und wie sich Schritt für Schritt Erläuterungen nnd Erweiterungen an den alten Kern ansetzen. Dagegen halte man etwa das

---

[1]) D. h. diejenige der kanonischen Texte; wir dürfen nicht mit Senart (S. XVII) als principal représentant der südlichen Tradition die Buddhabiographie des Buddhaghosa ansehen.

[2]) Damit soll natürlich nicht behauptet werden, dass, wo gelegentlich ein altes Textstück sich in ein nordbuddhistisches Werk eingesprengt hat (vgl. S. 88, Anm. 3), nicht auch diese Fassung des Textes Einzelheiten bewahrt haben kann, welche Verbesserungen von Details der südbuddhistischen Ueberlieferung ergeben. Es sei hier auf die textgeschichtlichen Untersuchungen verwiesen, welche Windisch in seinem Werk „Mâra und Buddha“ (1895) niedergelegt hat.

[3]) Dies auf dem Gebiet der Metrik concret zu veranschaulichen, habe ich in der Gurupûjâkaumudî (Festschrift zu A. Weber's Doctorjubiläum, 1896) S. 9 fg. versucht.

confuse Gemisch von Erzählungen und dogmatischen Excursen in dem „der Schule der edlen Mahâsânghikas gehörigen, einen Theil des Vinaya Piṭaka bildenden Mahâvastu[1])": wer zu unterscheiden weiss, wird über das Wesen dieses Unterschieds nicht im Unklaren sein können. Dass die formelle und inhaltliche Einfachheit — oder in manchen Beziehungen wenigstens die vergleichsweise Einfachheit — der Pâlitexte etwas Secundäres, unter dem Einfluss jüngerer Geschmacksrichtungen aus einem complicirteren Typus nachträglich Hergestelltes sei, ist durch Nichts wahrscheinlich zu machen[2]). Vielmehr würde sich umgekehrt, wenn wir die Pâlitexte nicht hätten, doch aus den Spuren, die sich in den nordbuddhistischen Werken erhalten haben, eben ein Typus wie der in der Pâlirecension jetzt vorliegende als der Ausgangspunkt dieser geistlichen Literatur mit Sicherheit reconstruiren lassen. Es würde sich zeigen lassen, wie zwischen oder hinter den in den jüngeren Stilarten abgefassten Partien, die das Gros jener Werke ausmachen, vielfach als ein von diesen Neugestaltungen sich deutlich abhebender Untergrund Reste und Spuren eines andern Stils zum Vorschein kommen, welche eben den für uns durch den Pâlicanon thatsächlich repräsentirten Typus zeigen[3]).

---

[1]) Mahâvastu vol. I, p. 2, 13.

[2]) Vgl. dagegen Senart's Erörterungen S. XXV fg. Er sagt u. A.: „Si les traditions du canon pâli étaient invariablement vraisemblables, leurs prétentions historiques pourraient nous impressioner." So weit aber, die Pâlitradition einfach für Geschichte zu nehmen, geht ja Niemand. Dass Mythisches darin vorhanden ist, widerspricht nicht dem Factum, dass dies Mythische hier auf älterer Stufe steht, und dass mehr Geschichtliches vorhanden ist, als bei den nördlichen Buddhisten.

[3]) Für die Buddhabiographie Lalita Vistara wird das hier Gesagte durch meine Ausführungen in den Verhandlungen des fünften intern. Or. Congresses II, 2, S. 113 ff. veranschaulicht. Im Divya Avadâna beobachte man etwa, wie in Cap. 17 auf den Stamm eines im alten Stil gehaltenen Sûtra — dasselbe ist dem Mahâparinibbâna Sutta der

Nach dem allen sehen wir es als das klar Gebotene an, in erster Linie die Pâli-Tradition zu befragen, wenn wir wissen wollen, ob uns von Buddha und von seinem Leben Kunde erhalten ist.

Da sehen wir nun zuvörderst, dass von Anfang an, so weit wir die Aeusserungen des buddhistischen religiösen Bewusstseins zurückverfolgen können, die Ueberzeugung fest steht, dass der Zugang zum seligmachenden Erkennen und heiligen Leben den Gläubigen durch das Wort eines Lehrers und Stifters der Gemeinde eröffnet ist, den man als den Erhabenen (bhagavâ) oder als den Erkennenden, den Erwachten (buddha) bezeichnet. Wer in die geistliche Brüderschaft einzutreten begehrt, spricht dreimal die Worte: „Ich nehme meine Zuflucht beim Buddha; ich nehme meine Zuflucht bei der Lehre; ich nehme meine Zuflucht bei der Gemeinde." Bei der halbmonatlichen Beichtfeier, deren Liturgie den allerältesten Denkmälern des buddhistischen Gemeindelebens zugehört, ermahnt der Mönch, welcher die Feier leitet, die anwesenden Brüder, keine Sünde, die sie begangen, zu verschweigen, denn Verschweigen ist Lügen, „wissentliche Lüge aber, ihr Brüder, ist ein Hinderniss geistlichen Lebens; also hat der Erhabene gesagt". Und dieselbe Beichtliturgie characterisirt Mönche, die sich zu Irrlehren bekennen, dadurch dass sie ihnen die Worte in den Mund legt: „Also verstehe ich die Lehre, die der Erhabene verkündet hat," u. s. w.

---

Pâlitradition eng verwandt — eine moderne Erzählung aufgepfropft ist. Oder man sehe, wie im Zusammenhang einer modernen Geschichte, in welcher die Könige Vindusâra und Açoka auftreten, ein Mönch erscheint, der „ein Sûtra recitirt" (p. 375), und wie nun der Text dieses Sûtra, von seiner Umgebung sich auf das schärfste abhebend, genau die Diction der Pâlitexte repräsentirt. Ich muss mich an dieser Stelle auf diese kurzen Hindeutungen beschränken, neben denen ich noch auf Windisch, Mâra und Buddha S. 1. 2 verweise. Weiteres bietet sich jedem mit der bezüglichen Literatur Vertrauten von selbst dar.

Ueberall wird als Quelle der Wahrheit und des heiligen Lebens nicht eine unpersönliche Offenbarung, auch nicht das eigne Denken, sondern die Person, das Wort des Meisters, des Erhabenen, des Buddha anerkannt.

Und diesen Meister betrachtet man nicht als einen Weisen jener Vorzeit, bei deren Bemessung die indische Phantasie so gern mit den ungeheuersten Zeiträumen zu spielen pflegt, sondern man weiss von ihm als von einem Menschen, der in nicht ferner Vergangenheit gelebt hat. Von seinem Tode bis zum Concil der siebenhundert Aeltesten zu Vesâlî (um 380 vor Chr.) rechnet man ein Jahrhundert, und es kann für ausgemacht gelten, dass die grosse Hauptmasse der heiligen Texte, in welchen von Anfang bis zu Ende seine Person und seine Lehre im Mittelpunkt steht, in denen von seinem Leben und Tode erzählt wird, noch vor dieser Kirchenversammlung verfasst worden ist; die ältesten Bestandtheile dieser Texte, wie das eben erwähnte Beichtformular, gehören sogar aller Wahrscheinlichkeit nach eher dem Anfang als dem Ende dieses ersten Jahrhunderts nach Buddha's Tode an. Die Zeit also, welche die zu vernehmenden Zeugen von den Ereignissen trennt, über welche sie zu zeugen behaupten, ist kurz genug; sie ist nicht viel länger, vielleicht überhaupt nicht länger, als die Zwischenzeit zwischen dem Tode Jesu und der Abfassung unsrer Evangelien. Ist es glaublich, dass während eines solchen Zeitraums in der Gemeinde Buddha's die ächte Erinnerung an sein Leben in dem Maasse wie dies Senart annimmt, durch das auf seine Person übertragene Sagengedicht vom Sonnenhelden verdrängt werden konnte? Verdrängt werden unter einer Genossenschaft von Asketen, in deren Ideenkreise, nach dem Zeugniss der Literatur, die sie uns hinterlassen haben, eher alles Andere lebendige Geltung hatte, als jene Naturmythen?

Oder sehen die Umgebungen, in welche die heiligen Texte die Person Buddha's hineinstellen, irgend nach einer

Welt mythischer Dichtungen aus? Die Pâli-Bücher — diesem Eindruck wird sich ein vorurtheilsfreier Leser schwerlich entziehen können — geben eine sehr concrete Vorstellung von dem Treiben der geistlichen Kreise Indiens in der Periode, in welche Buddha hineingehört; wir erfahren die anschaulichsten Details von den heiligen Männern, die bald für sich allein, bald zu Gemeinden zusammengeschaart, mit und ohne Organisation, die Einen tiefer, die Andern flacher dem Volke Heil und Erlösung verkündeten. Und inmitten dieser durchaus den Stempel irdischer Realität tragenden Schilderungen erscheinen speciell eine oder zwei Figuren, bei denen wir über ausnahmsweise günstige Mittel verfügen, um über ihre Geschichtlichkeit oder Ungeschichtlichkeit urtheilen zu können. Als Zeitgenossen Buddha's werden stehend sechs grosse Lehrer genannt, für die Buddhisten natürlich gefährliche Irrlehrer, die Häupter von sechs andersgläubigen Sekten. Einen von ihnen, den Nâtaputta, finden wir, nach Bühler's und Jacobi's schöner Entdeckung, in den Texten der noch heute in Indien zahlreich vertretenen Jaina-Sekte als den Begründer und Heiland dieser Sekte wieder; er nimmt bei ihr eine Stellung ein genau derjenigen analog, die von den Buddhisten Buddha beigelegt wird[1]). Für diesen Nâtaputta

[1]) Es gelingt mir schlechterdings nicht, das Misstrauen mir anzueignen, welches A. Barth (Bulletin des religions de l'Inde, 1889, 2. partie, p. 29) gegen die Ueberlieferung von der Gleichzeitigkeit und Rivalität Buddha's und des Nâtaputta ausgesprochen hat. „Die beiden Orden," sagt er, „waren Rivalen; mussten es nicht ihre Häupter gewesen sein? Musste nicht der Stifter jeder Secte persönlich über die Stifter der andern Secten triumphirt haben?" Ich glaube, die buddhistischen Texte würden, wenn es sich hier um Erfindungen in maiorem Buddhae gloriam handelte, ihren Helden mit ganz anderm Eclat in dramatisch ausgemalten persönlichen Begegnungen über Nâtaputta triumphiren lassen. Die alten Texte thun das, soviel ich finde, nirgends; was erzählt zu werden pflegt, ist z. B., dass Jemand den Nâtaputta und die übrigen Irrlehrer vergeblich um die Lösung von Fragen angegangen hat, die Buddha ihm dann löst, und Aehnliches. Vollends

also und seine Gemeinde besitzen wir zwei Reihen von Zeugnissen, die seiner eignen Anhänger, für welche er der Heilige, der Erleuchtete, der Sieger (Jina), der Buddha ist — auch diesen letzten Ausdruck brauchen die Texte der Jainas —, und die Angaben der Buddhisten, die ihn als irrlehrerisches Asketenhaupt betrachten. Abgesehen nun von kleinen Ungenauigkeiten oder Entstellungen auf Seiten der buddhistischen Berichte, wie man sie nicht anders erwarten kann, bestätigen hier die Traditionen der Jainas und der Buddhisten einander in der schlagendsten Weise[1]). So in Bezug auf eine Reihe von Punkten der jainistischen Dogmatik; so in Betreff der Nacktheit der Jainamönche; so in der Notiz, dass Nâtaputta in der Stadt Vesâlî eine starke Anhängerschaft besessen habe. Besonders bemerkenswerth aber ist, dass zufällig sowohl die Buddhisten wie die Jainas den Ort namhaft machen, an welchem Nâtaputta gestorben ist; beide nennen die Stadt Pâvâ.

Es lässt sich hinzufügen, dass noch über einen andern der erwähnten sechs Lehrer, den Makkhali Gosâla, die buddhistische wie die jainistische Tradition zwei von einander durchaus unabhängige Reihen von Notizen erhalten haben[2]),

---

aber die Jainatexte bestätigen ihrerseits die Gleichzeitigkeit der beiden Lehrer nur in der indirecten, unabsichtlichen Weise, dass sie als Zeitgenossen Nâtaputta's hervorragende Persönlichkeiten wie König Bimbisâra (Çreṇika) und den Philosophen Makkhali Gosâla nennen, welche auch aus den buddhistischen Texten als Zeitgenossen Buddha's bekannt sind: Buddha selbst kommt, so viel bis jetzt bekannt, in den heiligen Jainatexten überhaupt nicht vor. Das Alles sieht doch wirklich unverfänglich aus.

[1]) Dies hat eingehend Bühler gezeigt (Almanach der Kais. Akademie der Wissensch., Wien 1887, S. 246 ff.), dem ich mich hier nur durchaus anschliessen kann; vgl. auch Jacobi, Sacred Books XXII, p. XVI fg.; XLV, p. XV fg. Zu den kleinen Incorrectheiten der buddhistischen Angaben, beispielsweise in Bezug auf das brahmanische Gotra-Cognomen des Nâtaputta, vergleiche man etwa die Fehler in der Aufzählung der vedischen Sänger bei den Buddhisten (Mahâvagga VI, 35, 2).

[2]) Man sehe Hoernle's Excurse in seiner Ausgabe des Uvâsagadasâo, und Leumann, Wiener Zeitschrift f. d. Kunde d. Morgenl. III,

deren Zusammentreffen in den wesentlichsten Punkten auch hier wieder an der Glaubwürdigkeit dieser Ueberlieferungsmassen keinen Zweifel lässt.

Solche Uebereinstimmung der Zeugnisse über Personen und Umstände dieser Art macht uns fühlbar, dass wir uns hier auf dem festen Boden historischer Realität bewegen. Es ist evident, dass Buddha ein Mönchshaupt war von eben dem Typus, welchem auch Nâtaputta, welchem Gosâla angehörte, dass er in der Tracht und mit allem, was die äussere Erscheinung eines Asketen ausmachte, von Stadt zu Stadt zog, lehrte und einen Kreis von Jüngern um sich sammelte, denen er ihre Ordnungen gab, wie die Brahmanen und die andern Mönchsgenossenschaften die ihren hatten.

So viel wenigstens dürfen wir auch im allerungünstigsten Fall als unser sicheres Wissen, so sicher wie ein Wissen von derartigen Dingen überhaupt sein kann, in Anspruch nehmen.

Aber ist hiermit das Erreichbare erschöpft? Sind inmitten der Sagenmasse, welche die Ueberlieferung bietet, nicht noch weitere, bestimmtere Züge von geschichtlicher Realität auffindbar, die zu jenem ersten Umriss hinzukommen ihn zu beleben?

Wir wollen, um diese Frage beantworten zu können, zunächst das Aussehen dieser Ueberlieferung näher beschreiben.

Als Hauptsatz muss hier vorangestellt werden: eine Biographie Buddha's aus alter Zeit, aus der Zeit der heiligen Pâli-Texte ist nicht erhalten und hat es, wie wir mit Sicherheit sagen können, nicht gegeben. Der Begriff der Biographie war an sich dem Bewusstsein jener Zeit fremd. Das Leben eines Menschen als einheitlichen Vorwurf der literarischen Behandlung zu erfassen, dieser Gedanke, so natürlich

---

328 ff. Ueber Gosâlas Beziehungen zu Nâtaputta vgl. Jacobi, Sacred Books XLV, p. XXIX fg.

er uns erscheint, war in jener Zeit noch nicht gedacht worden.

Es kam dazu, dass damals das Interesse am Leben des Meisters vollständig hinter dem auf seine Lehre gerichteten zurücktrat. Ist es doch in den Kreisen der altchristlichen Gemeinde und in denen der sokratischen Schule nicht anders ergangen. Lange ehe man anfing, das Leben Jesu in der Weise unsrer Evangelien aufzuzeichnen, war in den jungen Gemeinden eine Sammlung von Reden und Aussprüchen Jesu (λόγια κυριακά) verbreitet; dieser Sammlung war von eigentlich erzählendem Stoff eben nur so viel beigefügt, wie nöthig war, um die Veranlassung, die äussern Umstände, unter denen die einzelnen Reden gehalten worden, mitzutheilen. Auf irgendwelchen historischen Pragmatismus oder auf chronologische Treue machte diese Sammlung von Reden Jesu keinen Anspruch. Aehnlich die sokratischen Denkwürdigkeiten des Xenophon. Die Art und Weise des sokratischen Wirkens wird dort an einer reichen Fülle einzelner Gespräche des Sokrates veranschaulicht. Das Leben des Sokrates aber hat uns weder Xenophon noch irgend einer der alten Sokratiker mitgetheilt. Was sollte sie auch dazu bewegen? Die Gestalt des Sokrates war den Sokratikern merkwürdig durch die Worte der Weisheit, die von den Lippen des grossen Sonderbaren gekommen sind, nicht durch ihre ärmlichen äussern Lebensschicksale.

Die Entwicklung der Ueberlieferungen von Buddha entspricht diesen Gegenbildern so genau wie möglich. Früh hat man angefangen, die Reden, die der grosse Lehrer gehalten, oder wenigstens Reden in der Art und Weise, wie er sie gehalten, zu fixiren und in der Gemeinde zu überliefern. Wo und zu wem er jedes Wort gesagt hatte oder gesagt haben sollte, unterliess man nicht zu bemerken; das gehörte dazu, die Situation concret zu fixiren und dadurch gewissermaassen die Authenticität der betreffenden Worte Buddha's zu ver-

bürgen. Wann Buddha aber so oder so geredet, danach fragte man nicht. Die Erzählungen heben an: Zu einer Zeit — oder: zu dieser Zeit verweilte der erhabene Buddha an dem und dem Orte. Für das Wann der Dinge hat man überhaupt in Indien nie ein rechtes Organ gehabt. Und vollends im Leben eines Asketen wie Buddha verfloss ein Jahr nach dem andern so vollkommen gleichmässig, dass es der Gemeinde als sehr überflüssig erscheinen musste, zu fragen: wann ist dies und das geschehen, dies und das Wort gesprochen worden? — falls man überhaupt an die Möglichkeit einer solchen Frage gedacht hat[1]).

Gewisse Ereignisse aus dem Laufe seines Wanderlebens, Begegnungen mit diesem und jenem andern Lehrer, mit diesem und jenem weltlichen Gewalthaber waren verbunden oder verbanden sich mit der Erinnerung an die eine und die andre wirkliche oder erfundene Rede; vor Allem die Anfangsstadien seiner öffentlichen Laufbahn, die Bekehrung seiner ersten Jünger, und dann wieder das Ende, seine Abschiedsreden von den Seinen und sein Tod standen erklärlicherweise im Vordergrunde dieser Erinnerungen. So hatte man biographische Fragmente, aber eine Biographie ist erst in viel späterer Zeit aus ihnen geformt worden.

Verhältnissmässig spärlich finden sich in den ältern Quellen Nachrichten von dem früheren Leben Buddha's, von der Zeit vor dem Beginn seiner Lehrwirksamkeit oder, um mit den Indern zu reden, der Zeit vor Erlangung der Buddhaschaft, als er das erlösende Wissen, welches ihn zum Lehrer

---

[1]) Später hat man sich übrigens diese Frage in der That aufgeworfen und war dann auch selbstverständlich keinen Augenblick in Verlegenheit sie zu beantworten. Es entstanden die grossen Listen, in denen gesagt wurde, was Buddha im 6., 7., 8. u. s. w. Jahre seiner Buddhaschaft geredet und gethan hat (s. z. B. Bigandet, Life of Gaudama, p. 160 ff.). Die völlige Werthlosigkeit dieser spät entstandenen Listen liegt, wenn man das Schweigen der heiligen Texte über chronologische Dinge bedenkt, auf der Hand.

der Götter- und Menschenwelt machte, noch nicht besass, sondern suchte. Dass wir von diesen Zeiten weniger hören, ist erklärlich. Das Interesse der Kirche haftete nicht so sehr an der irdischen Person des Kindes und Jünglings aus dem Hause der Sakya, als an der Person des „erhabenen, heiligen, universalen Buddha". Man wollte wissen, was er geredet von dem Zeitpunkt an, wo er zum Buddha geworden war; dahinter trat jedes andre Interesse, selbst das Interesse an seinem Kampf um die Buddhaschaft zurück[1]). Erst spätere Jahrhunderte, die in ganz anderm Maasstabe als die alte Zeit die Geschichte Buddha's mit Wundern über Wunder ausgestattet haben, wandten sich mit besonderer Vorliebe dazu, die Gestalt des gebenedeiten Kindes mit den ausschweifendsten Schöpfungen einer schrankenlosen Phantasie zu umgeben.

Prüfen wir nun die Ueberlieferung, und zwar die ältere, in den heiligen Pâli-Texten enthaltene, um festzustellen, welcher Art die in ihr sich findenden sagenhaften Elemente sind.

Es versteht sich von selbst, dass sich dem gläubigen Bewusstsein das irdische Erscheinen des Welterlösers auch äusserlich als ein Ereigniss von unvergleichlichem Gewicht zu erkennen geben musste; für den Inder, der bei den kleinsten Vorfällen des eignen täglichen Lebens gewohnt war und ist, auf die begleitenden Zeichen zu achten, wäre es die unmöglichste Vorstellung gewesen, dass nicht schon die Empfängniss

[1]) Uebrigens liegt auch in der äusseren Form der Sûtra- und Vinaya-Texte ein Moment, welches das Zurücktreten der Erzählungen aus Buddha's Jugend wesentlich mit bedingt. Da es sich in diesen Texten — mit verschwindenden Ausnahmen — nicht um beliebige, in frei gewählter Form gegebene Mittheilungen, sondern jedesmal um eine Lehrrede Buddha's oder um eine von Buddha für seine Jünger erlassene Verordnung handelt, konnten für die einleitende Erzählung über die Veranlassung zu der betreffenden Aeusserung Buddha's nur Erlebnisse aus seiner Buddha-Laufbahn verwandt werden; seine Jugendzeit konnte nur in gelegentlichen Anspielungen berührt werden oder so, dass ihm selbst Mittheilungen über dieselbe in den Mund gelegt wurden.

des erhabenen, heiligen, universalen Buddha von den gewaltigsten Zeichen und Wundern hätte angekündigt, gleichsam von dem ganzen Universum hätte mitgefeiert sein sollen. Ein unermesslicher Lichtglanz dringt durch das All; die Welten erbeben; die vier Gottheiten, welche die vier Himmelsgegenden in ihrer Obhut halten, kommen herbei, um über der schwangern Mutter zu wachen. Nicht minder ist die Geburt von Wundern begleitet[1]). Die Brahmanen besassen Aufzählungen der körperlichen Zeichen, die dem Menschen Glück und Unglück bedeuten; das Buddhakind muss selbstverständlich alle heilverkündenden Zeichen in der höchsten Vollendung an sich tragen, in derselben Vollendung, wie ein weltbeherrschender Monarch; die Zeichendeuter sagen: „wenn er ein weltliches Leben wählt, wird er zum Weltherrscher; entsagt er der Welt, wird er zum Buddha".

Wir brauchen die legendarischen Züge dieser Art nicht zu häufen; ihr Character kann nicht missverstanden werden. Wie es sich für das Bewusstsein der Christengemeinde von selbst verstand, dass alle Macht und Herrlichkeit, welche die Propheten des alten Testaments besessen, in erhöhtem Glanze der Person Jesu beigewohnt haben musste, so war es natürlich, dass die Buddhisten alle Wunder und Vollkommenheiten, die nach indischer Vorstellung den gewaltigsten Helden und Weisen zukommen, dem Stifter ihrer Gemeinde beilegten. Unter den Grundlagen aber, auf welchen die indischen Anschauungen über die Eigenschaften eines allgewaltigen Helden und Weltüberwinders beruhen, fehlt selbstverständlich nicht

---

[1]) Dass derartige Wunder von Buddha's Empfängniss und Geburt schon in den canonischen Pâlitexten erzählt werden, giebt R. Chalmers (JRAS. 1894, 386, vgl. 1895, 751 fg.) als eine neue Entdeckung „which destroys certain views generally entertained by scholars". Doch vgl. die erste Auflage dieses Buchs S. 423. Den dort beigebrachten Stellen ist Anguttara Nikâya, Catukka § 127 hinzuzufügen.



BIBLIOTHECA REGIA MONACENSIS

der alte, in seiner ursprünglichen Bedeutung längst unverständlich gewordene Naturmythus; und so kann es nicht überraschen, wenn mancher der Züge, die im Kreise der Gläubigen zur Verherrlichung Buddha's erzählt wurden, zuletzt, durch manche Vermittlung hindurch, mit dem zusammenhängt, was lange zuvor unter den Hirten und Bauern der vedischen Zeit, ja in fernen Jahrhunderten oder Jahrtausenden vor der vedischen Zeit von den göttlichen Helden der Naturmythen, den strahlenden Vorbildern alles irdischen Heldenthums gesungen und gesagt worden war. Dies das Element des Richtigen, welches der Theorie Senart's von dem solarischen Buddhaheros nicht abgesprochen werden darf[1]).

Bei einer zweiten Gruppe legendarischer Züge kann es zum Theil schon zweifelhaft sein, ob wir in ihnen nicht geschichtliche Erinnerung besitzen. Flossen die bisher erwähnten Elemente der Tradition aus dem allgemeinen Glauben an Buddha's allüberragende Macht und Herrlichkeit, so wurzeln die bei Weitem hervortretenderen Züge, von denen wir jetzt sprechen wollen, theils in den speciellen theologischen Prädicaten, welche die buddhistische Speculation dem Heiligen, Erkennenden, Erlösten beilegte, theils in den äussern Vorkommnissen, die im Leben der indischen Asketen gang und gebe waren und mithin nach einem Schluss, wie er jeder

---

[1]) In dem hier Gesagten liegt auch, wie wir uns zu dem von Senart (S. XXVIII fg.) angewandten Schlussverfahren stellen: ein Zug der Legende, der in irgend einer Quelle erscheint, beweise auch für das Dasein aller übrigen, denn alle hängen zusammen, indem sie eine Einheit bilden, die älter ist als der Buddhismus. Schwerlich werden die von S. selbst mit so reichem Wissen gesammelten Materialien den unbefangenen Leser von etwas Anderm überzeugen als davon, dass die buddhistische Legende an vielen Stellen immer aus denselben Vorräthen der alten populären Vorstellungen schöpft: wo es dann vollkommen natürlich ist, dass die Züge, welche bei den Buddhisten zusammen auftreten, schon in alter Affinität zu einander stehen.

Legende so natürlich ist, auch im Leben Buddha's, des idealen Asketen, nicht gefehlt haben dürfen.

Was den Buddha zum Buddha macht, ist, wie der Name sagt, sein Erkennen. Dies Erkennen besitzt er nicht, wie etwa Christus, vermöge einer alles Menschliche überragenden metaphysischen Hoheit seines Wesens, sondern er hat es erworben, bestimmter ausgedrückt, erkämpft. Der Buddha ist zugleich der Jina, d.h. der Sieger. Der Geschichte des Buddha muss deshalb die Geschichte des Kampfes um die Buddhaschaft vorangehen.

Zum Kampf gehört ein Feind, zum Sieger ein Besiegter. Dem Bezwinger von Leiden und Tod muss der Fürst des Todes gegenüberstehen. Wir sahen, wie sich für das indische Bewusstsein die Identification zwischen dem Reich des Todes und dem Reich dieser Welt vollzogen hat; wir erinnern uns der Rolle, welche der Todesgott in der vedischen Dichtung von Naciketas spielt: langes Leben und alle Fülle der Lust verheisst der Gott dem Jüngling, damit er auf das Erkennen verzichte. So tritt auch dem nach der Buddhaschaft ringenden Asketen Mâra der Tod entgegen, der Herr aller Weltlust, die ja nichts ist, als der verhüllte Tod. Auf Schritt und Tritt folgt Mâra seinem Feinde und wartet des Augenblicks der Schwäche, um sich seiner Seele zu bemeistern. Es kommt kein solcher Augenblick. Durch mancherlei Misslingen, durch schwere innere Kämpfe hindurch bleibt Buddha fest.

Als er im Begriff ist, die erlösende Erkenntniss, welcher all sein Ringen gilt, zu ergreifen, tritt Mâra zu ihm, um ihn mit versuchenden Worten vom Wege des Heils abzulenken. Vergeblich. Buddha erlangt das seligmachende Wissen und die höchste Heiligkeit.

Wir wählen die Erzählung von diesem letzten Kampf und Sieg, um an ihr den Gegensatz der Senart'schen und

unsrer eignen Auffassung vom Wesen dieser Legenden zu veranschaulichen.

Wie erzählt die alte Gemeinde die Geschichte von der Erlangung der erlösenden Erkenntniss? Was ist ihr an diesem Vorgang das Wesentliche? Durchaus nur dies, dass Buddha, unter einem Baume sitzend[1]), durch eine Reihe ecstatischer Zustände hindurchgehend, in den drei Nachtwachen einer Nacht das dreifache heilige Wissen erlangt, dass seine Seele sich von allem sündigen Wesen befreit und ihm die Erlösung sammt der Erkenntniss von seiner Erlösung zu Theil wird[2]). Diese rein theologischen Elemente der Erzählung überwiegen an Wichtigkeit für die Vorstellung der alten Gemeinde den Kampf gegen Mâra bei Weitem; wo in den heiligen Pâlitexten die Erlangung der Buddhaschaft erzählt wird, ist nirgends oder fast nirgends von Mâra die Rede.

Soviel ich sehe, kann es sich nur um eine Ausnahme handeln. In einem Gedicht des Suttanipâta[3]) wird erzählt, wie Mâra mit verführerischem Wort den nach der Erlösung Strebenden — noch hat er diese nicht erlangt[4]) — zum

---

[1]) An den meisten Stellen wird derselbe nicht ausdrücklich erwähnt. Im Ariyapariyesanasutta (s. nächste Anmerkung) ist ganz allgemein die Rede davon, dass Buddha bei Uruvelâ eine liebliche Stätte gefunden habe, ein anmuthiges Gehölz und einen schönen Fluss; dort habe er sich niedergesetzt und die Erlösung erlangt.

[2]) Man vergleiche Vinaya Piṭaka vol. III, p. 4 fg. und mehrere Suttas des Majjhima Nikâya, so das Bhayabheravasutta (Nr. 4), das Dvedhâvitakkas. (Nr. 19), das Ariyapariyesanasutta (Nr. 26), das Mahâsaccakasutta (Nr. 36), u. A. mehr, s. auch Buddhavaṃsa II, 63—65: dazu ferner die analogen Erzählungen über die Erlangung der Erlösung durch Jünger und Jüngerinnen, wie Theragâthâ 626 ff., Therîgâthâ 172 ff. Auch das nordbuddhistische Mahâvastu erzählt vol. II, p. 131—133 die Erlangung der Buddhaschaft ohne den Kampf gegen Mâra.

[3]) Nr. 28, vgl. Lalita Vistara pp. 327—329, Windisch, Mâra und Buddha 1 ff.

[4]) Das zeigt der Eingang des Gedichts deutlich, und es wird durch die Redaction des Lalita Vistara bestätigt. Wenn dann trotzdem von

weltlichen Leben zurückzuführen sucht. Aber Jener wankt nicht: „Ich gehe aus zum Kampf gegen Mâra und sein Heer; er soll mich nicht von meiner Stelle weichen machen. Sein Heer, dem die ganze Welt sammt den Göttern nicht obsiegen kann, vernichte ich.“ Und Mâra sieht, dass kein Angriff die Felsenfestigkeit seines Gegners erschüttern kann; unwillig macht er sich davon. Ich erwähne hier noch einen andern, wenigstens theilweise metrischen Text[1]), in welchem Mâra, nachdem Buddha die Buddhaschaft erlangt hat, ihn unter dem Ajapâlabaum[2]) versucht; hier wird auch von Versucherinnen erzählt, welche, als der Versucher selbst schon Alles verloren gegeben hat, den Kampf von Neuem aufnehmen: die Töchter Mâra’s, mit Namen Begier, Unruhe, Verlangen. Buddha bleibt unentwegt in seiner seligen Ruhe.

Dies die schmucklosen Vorstellungen der alten Gemeinde. Die einfachen Gedanken, aus denen sie sich herausgebildet haben, liegen, scheint es, klar zu Tage.

Aber es ist nicht diese Fassung der Legende, welche Senart seiner Kritik zu Grunde legt: er hält sich an das Zaubermärchen, in welches der groteske Geschmack späterer Zeiten die alte Erzählung verwandelt hat[3]). Buddha setzt sich unter dem Baum der Erkenntniss nieder mit dem festen Entschluss, nicht aufzustehen, bis er die erlösende Erkenntniss errungen. Da naht Mâra mit seinen Heerschaaren; die Dämonenmassen dringen mit feurigen Waffen, unter dem Wirbel von Orkanen, Finsternissen, niederströmenden

dem Buddha oder Sambuddha die Rede ist, ist dies nur eine ungenaue Ausdrucksweise.

[1]) Saṃyutta Nikâya vol. I, p. 123 fg., Windisch 116 fg.

[2]) Dieser ist von dem Baum, unter dem Buddha die Erlösung gewonnen hat, verschieden.

[3]) Die hauptsächlichsten Quellen für diese jüngere, den heiligen Pâli-Texten fremde Form der Legende sind der Commentar des Jâtaka (I, p. 69 ff.) und der Lalita Vistara (Cap. 19 ff.).

Wasserfluthen auf Buddha ein, ihn vom Baume zu vertreiben. Buddha hält unbewegt Stand. Endlich fliehen die Dämonen.

Man müsste, wollte man ein vollständiges Bild von Senart's Behandlung dieser Geschichte geben, die letztere selbst viel eingehender reproduciren, als ich mich bei diesem wüsten und plumpen, dem älteren Buddhismus vollkommen fremden Mirakel- und Sensationstableau dazu entschliessen kann. Ich beschränke mich auf die Erörterung einiger characteristischer Züge.

Der Baum unter dem Buddha sitzt. Mâra will ihn von demselben verdrängen, d. h. natürlich, er will den Entschluss Buddha's, nicht aufzustehen, ehe die Erlösung errungen ist, zu Schanden machen. Der Dämon spricht: der Sitz gehört nicht dir, er gehört mir.

Also, schliesst Senart, das wahre Object des Kampfes ist der Baum. Der Baum gehört Mâra; Buddha hat ihn in Besitz genommen. Ihm die Erlösung streitig machen und den Baum ihm streitig machen, ist dasselbe. Wie kommt der Baum zu dieser Wichtigkeit? Welches ist das Band, das an den Besitz des Baumes den Besitz des erlösenden Wissens knüpft, auf welches Buddha's Trachten gerichtet ist?

Der Veda weiss von dem Himmelsbaum, den der Blitz zerschlägt; die Mythologie der Finnen kennt die himmlische Eiche, welche der Sonnenzwerg umstürzt. Yama, der Todesgott des Veda, sitzt trinkend mit den Schaaren der Seligen unter einem schön belaubten Baum, wie in der nordischen Sage Hel's Sitz an der Wurzel der Esche Yggdrasill ist.

Der Baum ist der Wolkenbaum; in der Wolke ist das himmlische Nass gefangen und wird vom finstern Dämon bewacht; um die Wolke und um das Ambrosia, welches sie birgt, kämpfen in der Vedasage die Mächte des Lichtes und der Finsterniss ihren grossen Kampf: eben das ist der Kampf Buddha's mit den Schaaren des Mâra. In der Wolkenschlacht

wird das Ambrosia (amṛita), das in der Wolke weilt, errungen; die Erleuchtung und Erlösung, welche Buddha erkämpft, wird auch ein Ambrosia (amṛita) genannt; das Reich des Wissens ist die Stätte der Unsterblichkeit (padam amṛitam).

Dies die Deutung Senart's.

Hätte der ausgezeichnete Forscher sie aufgestellt, wenn er die alte Erzählung von dem Vorgang unter dem Baume hinreichend beachtet hätte, welche allein aus dogmatischen Elementen wie der Beschreibung der vier Ecstasen und des dreifachen von Buddha erworbenen Wissens gebildet ist[1])?

---

[1]) Oder soll man meinen, dass diese alte Erzählung dem Wesen der Sache nach eine jüngere Form der Tradition repräsentirt, als jene bunten Schilderungen, wie sie der Lalita Vistara enthält? Dass der einfachere Typus erst nachträglich, unter der Hand abstract gerichteter Dogmatiker, welche für derartige Legenden keinen Sinn hatten, ausgebildet sei? Was giebt uns nur den Anlass solche Umwege einzuschlagen? Die alte Erzählung enthält alle Elemente, welche den weltabgewandten Buddhajüngern, wenn sie an den entscheidenden Augenblick im Leben ihres Meisters dachten, die nächstliegenden, wichtigsten sein mussten: die fromme Sammlung der Ecstase, weltüberschauendes Wissen, Sündlosigkeit und seligen Frieden. Diese Dinge hatten für sie mit der Sache, um die es sich handelte, mehr zu thun als Wolkenbäume. — Auch hier kann uns übrigens die Literatur der Jainas zur Bestätigung dienen. Dort hat die entsprechende Erzählung die Gestalt, dass der Erlöser zu der und der Zeit „ausserhalb des Dorfs Jambhiyagâma, am nördlichen Ufer des Flusses Ujjuvâliyâ, auf dem Felde des Besitzers Sâmâga, nordöstlich von dem heiligen Platz Viyâvatta, nicht weit von einem Sâlabaum (folgt Beschreibung seiner Körperhaltung und des vorangegangenen Fastens), in das Schatzhaus der Meditation eingegangen, im Centrum reiner Meditation sich befindend das Nirvâna erlangt hat, das ganze, volle, ungestörte, ungehemmte, unendliche, höchste, das absolute, erhabene Wissen und Schauen“ (Âyâranga Sutta II, 15, 25; vgl. Jinacaritra 120). Es folgt eine Beschreibung seines die Welten und die Wege der Seelenwanderung überschauenden Blicks, ganz wie bei den Buddhisten, Vinaya Piṭaka vol. III, p. 5. Ist auch hier bei den Jainas ein Kampf mit dem Gewitterdämon um den Wolkenbaum ausgefallen und durch Zufall gerade dasselbe übrig geblieben, was auch in den alten Pâlitexten vorliegt?

Wenn er beachtet hätte, dass Buddha und Mâra in den älteren Texten — wir sollten vielleicht nur den Suttanipâta (oben S. 100) ausnehmen, wo eine ausdrückliche Erwähnung des Baumes sich übrigens nicht findet — gar nicht unter dem Baum, noch weniger um den Baum kämpfen[1])? Dass das Einzige, was wir in jenen Texten von dem Baum der Erkenntniss, dem angeblichen Wolkenbaum und Ambrosiabaum hören, nur dies ist, dass Buddha an seinem Fuss sass, als er sich in jene Meditationen, die ihn zur höchsten Erkenntniss geführt haben, versenkte? Wo sassen in Indien zu Buddha's Zeit und wo sitzen dort heutzutage Asketen, die kein häusliches Obdach haben, und wanderndes Volk anders als am Fuss von Bäumen[2]) — nicht von Wolkenbäumen, welche

---

[1]) Denn ein Kampf um den, wie wir bemerkten, in jenem Gedicht des Suttanipâta gar nicht erwähnten Baum kann doch kaum aus den Worten Buddha's (Vers 18) herausgelesen werden: „Er (Mâra) soll mich nicht von der Stätte wanken machen." Dieser einfache, von allen mythologischen Beziehungen weit entfernte Ausdruck des standhaften Beharrens empfängt seine Deutung, sofern er einer solchen bedarf, etwa aus den Schlussworten des Mahâgosingasutta (Majjh. Nik. Nr. 32): „Ein Mönch nach der Mahlzeit, vom Almosengang zurückgekehrt, setzt sich mit gekreuzten Beinen nieder, den Körper gerade aufrichtend, das Haupt mit wachsamem Denken umgebend, mit dem Entschluss nicht früher von diesem Sitz aufzustehen, bis seine Seele, vom Haften am Irdischen frei, sich von allem sündigen Wesen gelöst haben wird."

[2]) Buddha verweilt sieben Tage lang am Fuss des Banyanenbaumes Ajapâla (Mahâvagga I, 2 und 5), ebenso lange am Fuss des Mucalinda-Baumes (I, 3) und des Râjâyatana-Baumes (I, 4). Auf dem Wege von Benares nach Uruvelâ verlässt er die Strasse, um in einem Gehölz am Fuss eines Baumes sich niederzusetzen (I, 15, 1). Aehnlich der Mönch Kassapa (Cullavagga XI, 1, 1). Ânanda, von Buddha aufgefordert, ihn für eine Weile zu verlassen, „setzte sich nicht fern am Fuss eines Baumes nieder" (Mahâ Parinibbâna S. p. 24). In einer Beschreibung des geistlich strebenden Asketen (Majjh. Nik. vol. I, p. 181) heisst es: „Er weilt an einsamer Stätte, im Walde, am Fuss eines Baumes, auf einem Berge, in einer Höhle, in einer Berggrotte, an einer Leichenstätte, in der Wildniss, unter freiem Himmel, auf einem Haufen Stroh"

vom Blitz zerschmettert oder vom Sonnenzwerg umgestürzt werden, sondern von Bäumen, die auf dieser Erde wachsen?

Und nicht glücklicher, als mit dem Baum der Erkenntniss, sind wir darin, uns von dem mythischen Gehalt der andern Elemente jener Erzählung[1]) überzeugen zu können. Die Dämonen, welche gegen Buddha anstürmen, schleudern Berge von Feuer, Bäume mit ihren Wurzeln, glühende Eisenmassen, und „wie wenn diese so klare und so bekannte Symbolik

---

(vgl. auch Cullavagga VI, 1, 1). Die Zahl dieser Belege für das Verweilen der Asketen unter Bäumen liesse sich nach Belieben vervielfachen, wenn es dessen bedürfte.

[1]) Auch nicht von der mythologischen Deutung der Person Mâra's selbst als eines Gewitterdämons. Es ist völlig irreführend, zur Deutung der so einfachen und durchsichtigen Conception Mâra's den ganzen Apparat der vedischen Mythologie und Symbolik, vom erstgebornen Kâma (Liebe) bis zum atmosphärischen Agni und dem Dämon Namuci aufzubieten. Die ursprüngliche und beherrschende Vorstellung, welche in der Personification Mâra's zum Ausdruck gebracht wird, ist die des Todes; das sagt deutlich genug der Name (Mâra, zuweilen Antaka, vgl. oben S. 63, Anm. 1). Dass aber der Todesfürst zugleich der Herrscher über das Reich irdischer Lust, der Versucher zu dieser Lust ist und sich so mit Kâma berührt, ist in der Entwicklung, welche die vorbuddhistische wie die buddhistische Speculation genommen hat, hinreichend motivirt (s. oben S. 63). Am wenigsten kann es befremden, wenn die buddhistische Poesie Mâra, dem bösen Feinde, gelegentlich den Namen eines Dämon beilegt, der im Veda als Feind Indra's genannt wird, des Namuci (übrigens bemerkt schon das Çatapatha Br. XII, 7, 3, 4 in einer Besprechung von Ṛv. VIII, 14, 13: pâpmâ vai Namuciḥ). Aus solchen Namensübertragungen, die nicht aus der Natur der betreffenden Wesen fliessen, sondern rein secundär sind, mythologische Schlüsse zu ziehen, verbietet — wie auch Windisch, Mâra und Buddha 185 hervorhebt — die Natur der Sache. Wenn wir von der Titanennatur eines Faust reden, wer wollte darauf mythologische Schlüsse über die Entstehung der Faustsage bauen? — Die Identität des buddhistischen Mâra mit dem avestischen Mairya (Beiwort des Ahriman, der den Zoroaster versucht) ist in besonnener Weise von Senart (p. 206 Anm.) und in Uebereinstimmung mit ihm von Darmesteter (Ormazd et Ahriman p. 202) abgelehnt worden.

noch nicht genügte, vollenden Regen, Finsternisse, Blitze das Bild und stellen sich als die characteristischsten Züge der ganzen Scene dar[1])". Uns will es scheinen, als ob nichts weniger characteristisch sein kann, als gerade diese Züge; für den Angriff dämonischer Heerschaaren bietet sich der Phantasie nichts natürlicher und nothwendiger dar, als eine Staffage von Blitz, Donner und Finsternissen[2]). Oder sind die Geister, von denen Caliban auf der Zauberinsel so lästig und lustig gepeinigt wird, auch Gewitterdämonen?

Der besiegte Mâra wird einem Rumpf ohne Hände und Füsse verglichen[3]), und ganz ebenso wird im Veda der Wolkendämon Vritra, den Indra mit seinem Donnerkeil zerschmettert, „fusslos und handlos" genannt. Aber was da von Mâra gesagt wird, ist nicht mehr als eine unter hundert für ihn gebrauchten Vergleichungen und beweist schon deshalb nicht viel; und kann man Hand und Fuss nicht auch in andern Schlachten verlieren, als eben in der Gewitterschlacht? Eine Predigt Buddha's sagt von dem zur Heiligkeit Hindurchgedrungenen: „Er hat Mâra blind und fusslos gemacht," d. h. er hat bewirkt, dass Mâra ihn nicht sehen und nicht verfolgen kann. Ist es nicht eine natürliche Annahme, dass jene Wendung in der Geschichte vom Mârakampf aus einem Ausdruck wie diesem herausgesponnen sein mag[4])?

Doch genug von Einzelheiten. Wir fassen unsre Ueberzeugung zusammen: die Züge, aus denen die Geschichte von der Erlangung der Buddhaschaft und, kann man hinzufügen,

---

[1]) Senart p. 167.

[2]) Möglich immerhin, dass einer und der andre dieser Züge in seinem concreten Gepräge sich zuerst in den Sagen von der Wolkenschlacht gebildet und sich von da her der Phantasie gegenwärtig erhalten hatte; das würde aber für Senart's Theorie kaum etwas beweisen.

[3]) Senart p. 169.

[4]) Diese Verwerthung der betreffenden Stelle (Majjh. Nik. vol. I, p. 175) geht auf Rhys Davids (Buddhism, its history and literature S. 104, Anm. 2) zurück.

zahlreiche gleichartige Erzählungen der Buddhalegende bestehen, sind nicht aus der Mythologie des Veda oder gar der Edda, sondern aus den dogmatischen Vorstellungen der buddhistischen Erlösungslehre und aus den äussern Bedingungen und Gewohnheiten des buddhistischen Asketenlebens zu erklären[1]).

Ein Zweifel jedoch, dies liegt auf der Hand, ist bei dieser Erklärungsweise nicht völlig zu überwinden. In jedem einzelnen Fall, wo die überlieferten Erlebnisse Buddha's als häufige oder gar regelmässige Vorfälle im Leben der indischen Asketen überhaupt erwiesen worden sind, kann man auf doppelte Weise weiter schliessen. Entweder: wir haben hier glaubwürdige Erinnerungen vor uns, denn wir sehen, dass die Dinge sich eben so zu ereignen pflegten. Oder: wir haben hier keine glaubwürdigen Erinnerungen; gerade weil der regelmässige Gang, den das Leben der Asketen zu nehmen pflegte, eben dieser ist, musste die Legende von Buddha's Leben eben diesen und keinen andern Verlauf der Sache erdichten. Die Vergleichung der entsprechenden jainistischen Traditionen wird unsrer Untersuchung hier und da Anhaltspuncte bieten; immerhin bleibt es in vielen Fällen schlechterdings unmöglich, mit Sicherheit zu entscheiden, welche der beiden bezeichneten Schlussreihen die richtige ist. Man wird sich hier eben theils rückhaltlos in die Grenzen, die dem Forschen gesetzt sind, finden müssen, theils wird man sich wenigstens begnügen, für die grössere oder geringere Wahrscheinlichkeit einer der beiden Alternativen sich zu entscheiden, wo es dann natürlich nicht gelingen kann, von den ausschlaggebenden Momenten dasjenige des subjectiven Gefühls ganz zu entfernen.

Abstrahiren wir nun von den Traditionen der bisher besprochenen Kategorien, welche sämmtlich unhistorisch oder doch des unhistorischen Characters verdächtig sind, so be-

---

[1]) Man wird dies Ergebniss durch die Analyse der Biographie des Nâtaputta (Jinacaritra, vgl. Jacobi's Uebersetzung in den Sacred Books XXII) durchaus bestätigt finden.

halten wir als festen Kern der Erzählungen von Buddha eine Reihe positiver Thatsachen übrig, die wir als einen zwar bescheidenen, aber vollkommen gesicherten Besitz in Anspruch nehmen dürfen.

Wir wissen von Buddha's Heimath und von dem Geschlecht, aus welchem er stammte. Wir wissen von seinen Eltern, von dem frühen Tode seiner Mutter, von deren Schwester, die den Knaben aufgezogen hat. Wir kennen eine Anzahl weiterer Angaben ähnlicher Art, die sich auf die verschiedenen Theile seines Lebens erstrecken, wie wir ähnliche Angaben über seinen Nebenbuhler Nâtaputta (S. 91) besitzen, welche gegenüber den auf ihn selbst bezüglichen in einer durchaus Vertrauen erweckenden Weise differiren[1]. Es wäre ja auch selbst auf indischem Boden undenkbar, dass die Gemeinde, die sich nach dem Namen des Sakyasohnes nannte, ein Jahrhundert nach seinem Tode nicht mehr, wenn auch von tausend Legenden eingehüllt, die correcte Erinnerung an die wichtigsten Namen der Personen um Buddha herum und an gewisse äussere Grundthatsachen seines Lebens bewahrt haben sollte. Wer hielte es für möglich, dass unter den jungen Christengemeinden des ersten Jahrhunderts die Kunde von Joseph und Maria, von Petrus und Johannes, von Judas und Pilatus, von Nazareth und Golgatha hätte verloren gehen oder durch Erfindungen verdrängt werden können? Hier wenn irgendwo gilt es, einfache Facta einfach hinzunehmen.

---

[1]) Jacobi, Sacred Books XXII, p. XVII fg. — Hält man die traditionellen Biographien der beiden Sectenstifter neben einander, so empfängt man, wenn dieser Vergleich gestattet ist, etwa den Eindruck, als ob man eine Reihe der stereotypen „Vitae" heutiger junger Gelehrter läse: die einzelnen Namen und Zahlen sind jedesmal andre, aber bestimmte Erlebnisse kehren in bestimmter Reihenfolge unabänderlich wieder. Das Leben des indischen Asketen jener Zeit verlief gewiss in einem nicht weniger festen Geleise, als heute das Leben des werdenden Gelehrten, sofern sich dasselbe in der „Vita" darstellt.

Oder irren wir und ist die Kritik in ihrem Recht, welche auch hier argen Trug enthüllt? Muss nicht schon der Name von Buddha's Vaterstadt, Kapilavatthu, Verdacht erregen? Die Stätte des Kapila, des mythischen Weisen Kapila, des Begründers der Sânkhya-Lehre[1])? Wie sollte man nicht in einem solchen Namen mythologische, allegorische, literarhistorische Geheimnisse suchen und finden? Zumal wenn man der Ansicht ist, welche Senart vertritt oder jedenfalls früher vertrat[2]), dass nicht einmal die blosse Existenz einer

[1]) Ueber die Beziehungen des Buddhismus zur Sânkhya-Philosophie vgl. oben S. 65 fg. und den Excurs am Schluss dieses Buches. Was den Namen Kapilavatthu anlangt, den nach Andern auch Garbe (Abh. Bayer. Akad. der Wiss. I. Cl., XIX. Bd., 1891, 531; die Sânkhya-Philosophie 3. 29; Grundriss III, 4, S. 2) als „Wohnsitz des Kapila" deutet und entsprechend jene Stadt „als zu dem Wirkungskreise Kapila's, des Begründers der Sânkhya-Philosophie, gehörig" ansieht, schliesse ich mich den Bedenken Jacobi's (Gött. Gel. Anz. 1895, Nr. 3, 208 fg.) und Dahlmann's (Nirvâna 123) an. Ich kann mir die Ansicht des erstgenannten Forschers, dass der Kapila („der Braune") in Kapilavatthu irgend ein beliebiger indischer Mr. Brown gewesen sein mag, nur aneignen; übrigens wird auch an die Uebersetzung „die braune Stätte" gedacht werden können. — Bei Gelegenheit dieser Bemerkungen über Kapila sei auch der angeblichen Thatsache gedacht, dass die Buddhisten die zweite Hauptautorität des Sânkhya Pañcaçikha zu göttlicher Würde erhoben haben. In der That lassen sie zuweilen einen Gandhabbaputta, der diesen Namen führt, auftreten, bald in entlegener Vergangenheit, bald in der Gegenwart Buddha's (Saṃyutta Nik., vol. IV, p. 103; Jâtaka, vol. IV, p. 63 ff.; vol. V, 383 ff.; Mahâvastu, vol. II, p. 49 etc.). Wenn Garbe's Ansatz des Philosophen P. (etwa 1. Jhd. nach Chr.; Sânkhya-Philosophie 34) auch nur annähernd richtig, ja wenn er selbst um einige Jahrhunderte zu spät ist, kann behauptet werden, dass, falls die Uebereinstimmung des Namens nicht zufällig ist, nur der Philosoph nach dem Gott, aber nicht dieser nach jenem benannt sein kann.

[2]) S. 443. Vgl. S. 328 fg. und auch Weber, Indische Literaturgeschichte (2. Auflage), S. 303. Senart findet in Kapilavatthu, wie zu erwarten, „la ville, la forteresse de l'atmosphère". Wenn er eine entscheidende Autorität für die Existenz von Kapilavatthu vermisst, denkt

solchen Stadt uns durch irgend ein genügendes Zeugniss verbürgt ist.

Mir sind die betreffenden Zeugnisse auch vor den neuen, epochemachenden Entdeckungen Führer's (Dec. 1896) nie als ungenügend erschienen. Kann es etwas Unverfänglicheres geben, als wenn das alte Gedicht im Suttanipâta[1]) die Reiseroute wandernder Brahmanen beschreibt, welche von Kosambî nach Sâketa, dann nach Sâvatthî, nach Setabyâ, nach Kapilavatthu und weiter nach Kusinârâ, Pâvâ und Vesâlî ziehen? Die chinesischen Pilger, welche im fünften und siebenten Jahrhundert n. Chr. Indien bereisten, sahen die Ruinen von Kapilavatthu. Und den Mittheilungen folgend, welche einer dieser Chinesen, Hiuen Thsang über seine Reiseroute hinterlassen hat — sie stehen mit den gelegentlichen directen Angaben und indirecten Andeutungen der heiligen Pâlibücher über die Lage der betreffenden Oertlichkeiten im besten Einklang —, fand Führer bei dem nepalesischen Dorf Paḍeria (zwei engl. Meilen nördl. von der Bezirkstadt Bhagvânpur) die von Hiuen Thsang gesehene Säule wieder, welche König Asoka (um die Mitte des dritten vorchristl. Jahrhunderts) im Lumbinîhain, an der Geburtsstätte Buddha's errichtet hat, „sagend", heisst es in der jetzt aufgedeckten Inschrift jener Säule, „hier ist Buddha, der Weise aus dem Sakyageschlecht geboren . . . Er hat eine Steinsäule errichtet, welche verkündet: hier ist der Erhabene geboren." Und weiter fand Führer genau in der Lage und Entfernung von dieser Säule, welche den chinesischen Angaben entspricht, die langgestreckte

---

er an das Schweigen der brahmanischen Literatur, insonderheit der grossen epischen Gedichte. Wer im Zusammenhang erwägt, was die Epen, die ja in westlicheren Theilen Indiens verfasst sind und deren Handlung grösstentheils in westlicheren Ländern spielt, für die Geographie des Ostens der Halbinsel ergeben und was sie nicht ergeben, wird ihr Schweigen über einen Ort wie Kapilavatthu sehr erklärlich finden.

[1]) Vers 1012.

Masse der Ruinen von Kapilavatthu selbst[1]). Wird man jetzt, wo König Asoka in eigner Person als Zeuge aufgetreten ist, noch einwenden, dass sich den Ruinen nicht ansehen lässt, ob die Stadt, welcher sie zugehören, Kapilavatthu geheissen hat?

Wie Kapilavatthu, so ist auch Buddha's Mutter Mâyâ (d. h. „Wundermacht") durch ihren vielsagenden Namen für die Kritik bedeutsam geworden. Für Senart ist Mâyâ, die wenige Tage nach der Geburt ihres Sohnes stirbt, der Morgendunst, der vor den Strahlen der Sonne verschwindet: aber hat nicht auch zahllosen irdischen Müttern — die des Nâtaputta war glücklicher — die Geburt eines Kindes das Leben gekostet? Wenn andrerseits Weber[2]) früher im Namen Mâyâ's einen Bezug auf die kosmogonische Potenz der Mâyâ in der Sânkhya-Philosophie hatte erkennen wollen, so hat er selbst später diese Ansicht zurückgezogen und daran erinnert, dass der Begriff der Mâyâ nicht der Sânkhya-Lehre, sondern dem Vedântasystem zugehört; man kann hinzufügen, dass den altbuddhistischen Texten überhaupt jeder philosophisch-mystische Begriff der Mâyâ gänzlich fremd ist, also auch kaum einem solchen Begriff zu Liebe der Name für Buddha's Mutter erfunden sein kann[3]).

---

[1]) Sie reichen von den Dörfern Amauli und Bikuli im Nordosten bis nach Râmghât an der Bangangâ im Südwesten. — Ich bemerke, dass Alles hier über die Entdeckungen Führer's Gesagte den Mittheilungen Bühler's (Anzeiger der phil. hist. Classe der K. K. Wiener Akademie, 7. Januar 1897) entnommen ist.

[2]) Literaturgeschichte, a. a. O., vgl. Köppen, die Religion des Buddha I, 76.

[3]) Mâyâ's Schwester Mahâprajâpatî entgeht gleichfalls dem Schicksal nicht, dass in ihren bedeutungsvoll klingenden Namen Merkwürdiges hineingeheimnisst worden ist (Senart p. 290, Anm. 2). Senart übersetzt Prajâpatî „Schöpferin", nicht ohne selbst zu sehen, dass das gegen die Grammatik ist. Hätte die von ihm richtig bemerkte Variante Prajâvatî (im Lal. Vist.) den vorzüglichen Kenner des Pâli nicht daran erinnern

Wir müssen bekennen, dass wir zu der Ueberlieferung grösseres Vertrauen haben. Wir glauben, dass die Stadt Kapilavatthu einst vorhanden gewesen ist, dass Buddha dort seine Jugend verlebt hat, und dass die heiligen Texte seine Mutter Mâyâ nennen, nicht um mythischer oder allegorischer Geheimnisse willen, sondern weil sie so hiess.

Treten wir nun, nachdem wir unsre Ansicht über den Werth der Ueberlieferung entwickelt, an die Darstellung der Lebensgeschichte Buddha's selbst heran.

---

sollen, dass das Wort gar nicht „Schöpferin" bedeutet, sondern für prajâvatî „die Nachkommenreiche" steht? Im Pali ist pajâpatî (= prajâvatî) ein sehr gewöhnliches Appellativum für „Gattin", siehe Childers s. v. und Mahâvagga I, 14, 1. 2; X, 2, 3. 8; Mahâparinibbâna Sutta p. 56. Der Sinn des Eigennamens ist also durchaus harmloser Natur.

ZWEITES CAPITEL.

## Buddha's Jugend.

In dem Lande und in dem Geschlecht der Sakya („der Gewaltigen") ist etwa um die Mitte des sechsten Jahrhunderts vor Christus der adlige Knabe Siddhattha geboren worden. Bekannter als dieser Name, den er im häuslichen Kreise geführt zu haben scheint, sind andere Benennungen desselben geworden. Als predigend durch Indien ziehender Mönch war er seinen Zeitgenossen „der Asket Gotama" — diesen Beinamen hatten die Sakya nach der Sitte indischer Adelshäuser von einem der altvedischen Sängergeschlechter entlehnt —; uns ist kein andrer Name für diesen berühmtesten aller Inder gleich geläufig, wie der Name Buddha, d. h. „der Erwachte, der Erkennende": kein Eigenname, sondern die Bezeichnung, mit welcher die Sprache der Gläubigen seine dogmatische Würde als Ueberwinder des Irrthums, als Erkenner der erlösenden Wahrheit ausgedrückt hat. So ist auch der mit Buddha gleichzeitige Nâtaputta, der Begründer der Jainagemeinde, und vermuthlich noch mancher Andre unter den Sectenstiftern des damaligen Indien von seinen Anhängern, neben ähnlichen Beinamen, mit dem eines Buddha bezeichnet worden. — Die Benennung Gotama Buddha's als Sakyamuni „der Weise aus dem Sakya-Geschlecht" gehört der poetischen Redeweise an; in der ältesten Literatur erscheint sie ganz selten.

Wir können das Heimathland Buddha's auf der Karte von Indien mit hinreichender Genauigkeit bestimmen.

Zwischen den nepalesischen Vorhöhen des Himalaya und dem mittleren Lauf der Rapti[1]), welche den nordöstlichen Theil des Reiches Oudh durchströmt, erstreckt sich, theils zu Nepal, theils zu den Districten Basti und Gorakhpur gehörig, ein etwa dreissig (englische) Meilen breiter Strich ebenen Landes. Im Norden, gegen die Berge hin, gehört er dem Terai an, jenem mächtigen Streifen sumpfiger Waldniederungen, welche die Abhänge des Gebirges umgürten. Dann folgt südlich fruchtbares Land, immer noch von viel Wald durchsetzt, voll fischreicher Seen, durchströmt von vielen zu Ueberschwemmungen neigenden Flüsschen. Dort lag das nicht eben umfangreiche Gebiet, in welchem die Herrschaft und der Grund und Boden den Sakya gehörte. Im Osten grenzte die Rohinî ihr Land gegen die Nachbarn ab; noch heute hat dies Flüsschen denselben Namen bewahrt, den es vor mehr als zweitausend Jahren trug[2]). Im Westen und Süden mag die Herrschaft der Sakya ganz oder nahezu bis an die Rapti gereicht haben[3]).

Kaum irgendwo ist das Aussehen eines Landes so vollständig vom Thun und Lassen seiner Bewohner abhängig, wie in diesen dem Himalaya benachbarten Theilen Indiens.

---

[1]) Dieser Fluss kommt in der buddhistischen Literatur oft als Aciravatî vor.

[2]) Die Rohinî mündet bei Gorakhpur, etwa 100 engl. Meilen nördlich von Benares, in die Rapti.

[3]) Zu einer genauen Schätzung der Grösse dieses Gebiets reichen die vorhandenen Daten selbstverständlich nicht hin; ganz ungefähr möchte ich dasselbe auf ein Viertel des Umfanges der Mark Brandenburg taxiren. Von Orten im Sakyalande werden in den alten Quellen ausser Kapilavatthu noch Câtumâ (Majjh. Nikâya Nr. 67), Sâmagâma (Majjh. Nikâya, ZDMG. 34, 749) und die Marktflecken Khomadussa (Saṃy. Nikâya vol. I, p. 184), Devadaha (das. vol. III, p. 5; vol. IV, p. 124), Silâvatî (das. vol. I, p. 117. 119), Metaḷupa (Dhammacetiyasuttanta, Majjh. N.), dazu noch im Dhammapada-Commentar p. 222 Uḷumpa genannt.

Das Gebirge entsendet Jahr für Jahr unerschöpfliche Wassermassen; ob zum Segen oder zum Verderb des Landes, kommt allein auf die menschliche Thätigkeit an. Gegenden, die in Zeiten von Unruhen und Misswirthschaft eine sumpfige Wildniss, die Heimath pestilenzialischer Miasmen sind, können sich durch wenige Jahrzehnte geordneten, sichern Fleisses in eine Stätte reich gedeihender Cultur verwandeln und kehren, wenn sich jene Ursachen des Verfalls von Neuem einstellen, noch schneller zum Zustande der Wildniss zurück.

In den Zeiten der Sakya-Herrschaft muss das Land hoch cultivirt gewesen sein[1]): ein Zustand, den es zur Zeit des grossen Kaisers Akber von Neuem erreicht hat und dem es sich eben jetzt, nach langen Perioden fortdauernder Unruhen und schweren Verfalls, unter der wohlthätigen Hand der britischen Verwaltung, welche dem Lande die mangelnden Arbeitskräfte zuzuführen bedacht ist, wieder zu nähern beginnt[2]).

Zwischen Hochwäldern von Salbäumen dehnte sich der eintönige Reichthum gelber Reisfelder aus; der Reisbau, welchen die buddhistischen Texte hier erwähnen[3]), bildet heute wie in alter Zeit die Hauptcultur dieses Landes, da auf dem

[1]) Noch der chinesische Pilger Hiuen Thsang (um 650 n. Chr.) sagt von Buddha's Heimathland (nach St. Julien's Uebersetzung, II, 130): „La terre est grasse et fertile; les semailles et les récoltes ont lieu à des époques régulières; les saisons ne se dérangent jamais; les moeurs des habitants sont douces et faciles.“

[2]) Man vergleiche die Schilderungen Buchanan's, der das Land um 1810 bereiste (bei Montgomery Martin, II, 292 ff., 402 etc.), mit A. Swinton, Manual of the Statistics of the district of Goruckpore (Allahabad 1861), dem neuen officiellen Statistical, descriptive, and historical account of the Gorakhpur district (Allahabad 1880), p. 287, 330 u. s. w., sowie Hunter's Gazetteer of India, 2. edition, 1885, V, 164 ff.

[3]) Unter Anderm deutet auf die Wichtigkeit der Reiscultur für die Sakya der Name von Buddha's Vater, „Reinreis“ hin, vielleicht auch die vermuthlich allerdings fingirten Namen seiner vier Brüder: Klarreis, Starkreis, Weissreis, Unermesslicher Reis.

vortrefflichen Boden der tief gelegenen Ebenen das Wasser der Regenzeit und der Ueberschwemmungen lange stehen bleibt und die sonst für den Reisbau unentbehrliche, äusserst mühsame künstliche Bewässerung zum grossen Theil überflüssig macht. Zwischen den Reisfeldern dürfen wir uns in der Sakya-Zeit wie heute hier und dort Dörfer vorstellen, verdeckt von dem reichen dunkelgrünen Laub der Mangopflanzungen und Tamarinden, die den Dorfteich umgeben. Die Hauptstadt Kapilavatthu kann kaum bedeutend gewesen sein, wenn auch in einem alten buddhistischen Dialog von ihr die Rede ist als einem reich bevölkerten Ort, in dessen engen Gassen sich Elefanten, Wagen, Pferde und Menschen drängten. Die Stadt lag im nördlichen Theil des Sakyalandes, auf heute nepalesischem, dem Terai (S. 114) zugehörigen Gebiete [1]), nahe den dunklen Bergen Nepals, über deren niedrigerer Kette sich die himmelhohen Schneegipfel des Himalaya erheben.

Der Staat der Sakya war einer jener aristokratisch regierten Kleinstaaten, von denen sich eine Anzahl an den Grenzen der grösseren indischen Monarchien erhalten hatte; wir werden nicht fehlgreifen, wenn wir uns die Sakya etwa als die Vorläufer solcher Rajputenfamilien vorstellen, wie sie sich vielfach auch in neuer Zeit gegen die benachbarten Rajas mit bewaffneten Banden erfolgreich in ihrem Besitz behauptet haben [2]). Von jenen grösseren Monarchien stand zu den Sakya in nächster Beziehung das im Westen und Süden ihnen benachbarte mächtige Kosala-Reich (etwa dem heutigen Oudh entsprechend). Die Sakya betrachteten sich selbst als Kosalas, als Abkömmlinge von Kindern des sagenberühmten Königs Okkâka (Ikshvâku), die durch Haremsintriguen nach

---

[1]) Siehe oben S. 110.

[2]) Ein lehrreiches Bild von diesen Verhältnissen giebt Sir W. H. Sleeman in seinem Werk „A journey through the kingdom of Oude“, s. z. B. I, 240.

dem Gebirge hin vertrieben sein sollten. Die Kosalakönige nahmen gewisse Rechte, wenn auch vielleicht nur Ehrenrechte, über die Sakyas in Anspruch; später sollen Jene das Sakyaland ganz in ihre Gewalt gebracht und das Sakyageschlecht vernichtet haben[1]).

Wenn aber an politischer Macht die Sakya unter ihren Nachbarn nur eine geringe Stelle einnahmen, war der hochfahrende Sinn, der in ihrem alten Geschlecht herrschte, der „Sakyastolz" sprüchwörtlich; Brahmanen, die in das Rathhaus der Sakya gekommen waren, wussten davon zu sagen, wie wenig der Uebermuth dieser weltlichen Herren von den Ansprüchen der geistlichen Würde Notiz zu nehmen geneigt war. Auch vom Reichthum der Sakya sprechen unsre Quellen häufig[2]); sie reden von ihnen als einem „mit Gedeihen und grossem Geniessen gesegneten Geschlecht" und gedenken des Goldes, das sie besitzen, und dessen, das der Boden ihres Reiches birgt. Die Hauptquelle ihres Reichthums war ohne Zweifel die Reiscultur; auch die commercielle Position ihres Landes, das zur Vermittlung zwischen dem Berggebiet und

---

[1]) Der Kosala-König, welchem diese That zugeschrieben wird, ist Vidûdabha, der Sohn von Buddha's Zeitgenossen und Verehrer Pasenadi. Wenn jüngere Legenden die Sakyas noch zu Buddha's Lebzeiten untergehen lassen, so wird dies, so viel ich weiss, durch kein vollgültiges Zeugniss der heiligen Pâli-Texte bestätigt: denn das Apadâna, welches Buddha von Kopfschmerzen befallen werden lässt, „als die Sakyas getödtet wurden, als Vidûdabha sie schlug" (fol. jhai der Morris'schen Hs.), scheint den jüngsten Elementen des Pâli-Kanon zuzugehören. Die Geschichte von Buddha's Reliquien (Mahâparin. S. p. 68) setzt vielmehr voraus, dass die Sakya-Herrschaft Buddha's Leben überdauerte.

[2]) Es darf übrigens nicht verschwiegen werden, dass der Werth dieser Angaben fraglich ist; da es sich darum handelte, Buddha's Trennung von seinem Geschlecht als ein, weltlich angesehen, übergrosses Opfer darzustellen, mussten die Reichthümer, die er aufgab, mit möglichst starken Farben geschildert werden. Aehnliches findet sich in der Biographie des Nâtaputta, des Stifters der Jaina-Secte.

den Ländern der Gangesebene wie geschaffen ist, wird nicht ungenutzt geblieben sein.

Eine weit verbreitete Tradition lässt Buddha einen Königssohn sein. An der Spitze jenes aristokratischen Gemeinwesens stand allerdings ein, wir wissen nicht nach welchen Normen bestelltes Oberhaupt mit königlichem Titel, der wohl hier kaum mehr als die Stellung eines primus inter pares bedeutet haben wird. Die Vorstellung aber, dass Buddha's Vater Suddhodana diese Königswürde besessen habe, ist der ältesten Gestalt, in welcher die Traditionen über die Familie uns vorliegen, durchaus fremd; vielmehr haben wir uns in Suddhodana nicht mehr und nicht weniger zu denken als einen der grossen und reichen adligen Grundbesitzer vom Sakyastamm, den erst jüngere Legenden in den „grossen König Suddhodana“ verwandelt haben, ganz so wie bei den Jainas der Vater des Begründers dieser Secte, offenbar ein Mann von ähnlicher Stellung wie Buddha's Vater, später zu einem grossen Monarchen gemacht worden ist[1]).

Die Mutter des Kindes Siddhattha, die gleichfalls dem Sakyageschlecht angehörige Mâyâ, starb früh, wie es heisst, sieben Tage nach der Geburt des Knaben; ihre Schwester Mahâpajâpatî, eine zweite Gattin des Suddhodana, hat Mutterstelle an ihm vertreten.

Die traditionelle Erzählung lässt, gewiss der Wahrheit gemäss, den jungen Adligen seine Jugend in Kapilavatthu verleben.

Wir wissen kaum etwas von seiner Kindheit. Ein Stiefbruder und eine um ihrer Schönheit willen gefeierte Stiefschwester, Kinder der Mahâpajâpatî, werden erwähnt; wie weit sie im Alter von ihrem Bruder entfernt waren, ist nicht bekannt.

Die adlige Erziehung des damaligen Indien hatte allem Anschein nach vielmehr kriegerische Leibesübungen als die

---

[1]) Jacobi, Sacred Books of the East vol. XXII, p. X fg.

Weisheit des Veda zum Gegenstand; vedische Gelehrsamkeit haben die Buddhisten ihrem Meister nie nachgesagt. Mancher Tag mag dem Knaben draussen auf den Besitzungen seines Vaters vergangen sein, wie ihn uns ein alter Text beschreibt, auf dem Felde im kühlen Schatten eines duftenden Jambubaums (Rosenapfelbaums) seinen Betrachtungen nachhängend.

Bei der reichen und vornehmen Jugend jener Zeit gehörte es zum Comfort standesgemässer Existenz, drei Paläste zu besitzen, die darauf eingerichtet waren, entsprechend dem Wechsel von Winter, Sommer und Regenzeit abwechselnd bewohnt zu werden. Die Tradition lässt auch den künftigen Buddha seine Jünglingsjahre in drei solchen Palästen zubringen, ein Leben, dessen Hintergrund dieselbe Scenerie war, deren wunderbare Pracht unverändert damals wie heute die Wohnungen der indischen Grossen umgab: schattige Gärten mit Lotusteichen, auf denen schwimmenden Blumenbeeten gleich die leicht bewegten bunten Lotusblüthen im Sonnenglanz strahlen und Abends weithin ihre Düfte verbreiten, und ausserhalb der Stadt die Parkanlagen, nach welchen die Ausfahrten oder die Elefantenritte sich richten, wo vom Geräusch der Stadt entfernt unter dem Schattendach hoher, dichtbelaubter Mangos, Pippalas und Salbäume Ruhe und Einsamkeit den Kommenden empfängt.

Wir hören, dass der künftige Buddha vermählt war — ob mit einer oder mit mehreren Frauen, ist nicht bekannt —, und dass er einen Sohn hatte, Râhula, der später ein Glied seines geistlichen Ordens geworden ist. Wir dürfen diese Angaben um so viel weniger für erfunden halten, je beiläufiger sie in der ältern Tradition auftreten, ohne dass die Person Râhula's oder seiner Mutter für irgend einen didaktischen Zweck oder für die Herbeiführung pathetischer Situationen ausgenutzt wird. Wenn man bedenkt, welche Rolle die Pflicht strenger Keuschheit in der ethischen Anschauung

und in der Ordensregel der Buddhisten spielt, wird man einsehen, dass, hätten wir nicht Thatsachen, sondern willkürliche Erfindung vor uns, es vielmehr die Tendenz der Geschichtenschmiede hätte sein müssen, eine wirklich vorhandene Ehe des künftigen Buddha zu verschleiern, als eine, die nicht vorhanden war, zu erfinden.

Mit diesen spärlichen Zügen ist Alles erschöpft, was von Buddha's Jugendleben glaublich überliefert ist. Wir müssen darauf verzichten, die Frage aufzuwerfen, von welcher Seite und in welcher Form die ersten Keime der Gedanken in seine Seele gelegt worden sind, welche ihn getrieben haben, die Heimath mit der Fremde, den Ueberfluss seiner Paläste mit der Armuth eines Bettelmönchs zu vertauschen. Wohl lässt es sich verstehen, dass gerade in dem schwülen Einerlei der thatenlosen Ruhe und des satten Geniessens über eine ernste und kraftvolle Natur eine Stimmung der Ruhelosigkeit kommen konnte, der Durst nach einem Wagen und Kämpfen um höchste Preise, und die Verzweiflung daran, in der nichtigen Welt unerspriesslichen Genusses Stillung für diesen Durst zu finden. Wer will etwas davon wissen, in welche Gestalt sich diese Gedanken im Geiste des Jünglings gekleidet haben, und wie etwa in diese innern Vorgänge eingreifend von aussen her der Zug, der durch jene Zeit ging, der Männer und Frauen von ihrem Hause hinweg dem Mönchsleben zuführte, zu ihm gedrungen sein mag?

Wir haben in einem der canonischen Texte[1]) eine Darstellung, die in schlichter Einfachheit zeigt, wie sich die alte Gemeinde das Erwachen der Grundgedanken ihres Glaubens in der Seele des Meisters vorgestellt hat.

Buddha redet zu den Jüngern von seiner Jugendzeit, und nachdem er von dem Ueberfluss gesprochen, der ihn in seinen Palästen umgab, fährt er fort:

„Mit solchem Reichthum, ihr Jünger, war ich begabt, in

---

[1]) Anguttara Nikâya vol. I, p. 145 fg.

solch übergrosser Herrlichkeit lebte ich. Da erwachte in mir dieser Gedanke: „Ein unwissender Alltagsmensch, ob er gleich selbst dem Altern unterworfen und von des Alters Macht nicht frei ist, fühlt Abscheu, Widerwillen und Ekel, wenn er einen Andern im Alter sieht: der Abscheu, den er da fühlt, kehrt sich gegen ihn selbst. Auch ich bin dem Altern unterworfen und von des Alters Macht nicht frei. Sollte auch ich, der ich dem Altern unterworfen und von des Alters Macht nicht frei bin, Abscheu, Widerwillen und Ekel fühlen, wenn ich einen Andern im Alter sehe? Das käme mir nicht zu.“ Indem ich, ihr Jünger, also bei mir dachte, ging in mir aller Jugendmuth, der der Jugend innewohnt, unter. — „Ein unwissender Alltagsmensch, ob er gleich selbst der Krankheit unterworfen und von der Krankheit Macht nicht frei ist,“ und so fort — es folgt dieselbe Gedankenreihe, welche eben über Alter und Jugend gegeben war, jetzt in Bezug auf Krankheit und Gesundheit, sodann in Bezug auf Tod und Leben. „Indem ich, ihr Jünger,“ schliesst die Stelle, „also bei mir dachte, ging in mir aller Lebensmuth, der dem Leben innewohnt, unter.“

Wie es scheint, tritt erst auf einer jüngeren Stufe der Ueberlieferung der Versuch auf, in concreten Erlebnissen des Jünglings zu veranschaulichen, wie ihm, dem Lebensfrischen, Gesunden die Gedanken an Alter, Krankheit und Tod zum erstenmal und mit entscheidender Gewalt nahe getreten sind und wie ihn dann ein bedeutungsvolles Vorbild auf den Weg, der über die Macht alles Leidens hinwegführt, hingewiesen hat. Es entstand die bekannte Erzählung von den vier Ausfahrten nach den Gärten vor der Stadt, auf denen ihm die Bilder der Vergänglichkeit alles Irdischen nach einander in der Gestalt eines hülflosen Greises, eines schwer Kranken und eines Todten erscheinen, und ihm endlich ein Mönch mit geschorenem Haupt im gelben Gewande begegnet, ein Bild des Friedens und der Erlösung von allem Leid der

Vergänglichkeit. So bereitet diese jüngere Form der Legende die Erzählung von der Flucht aus der Heimath vor.

Als Gotama sein Haus verliess, um ein geistliches Leben zu führen, stand er, guter Ueberlieferung zufolge, im Alter von neun und zwanzig Jahren.

Es kann kein geringer Poet gewesen sein, unter dessen Hand die Geschichte von dieser Flucht zu dem Gedicht voll indischer Farbenpracht geworden ist, wie wir sie in den jüngeren Legendenbüchern lesen.

Der Königssohn kehrt von jener Ausfahrt zurück, auf welcher ihm durch die Begegnung mit dem Mönch der Gedanke an das Leben seliger Entsagung nahe gebracht war. Als er seinen Wagen besteigt, wird ihm die Geburt eines Sohnes gemeldet. Er spricht: „Râhula[1]) ist mir geboren, eine Fessel ist mir geschmiedet“ — eine Fessel, die ihn an das heimische Dasein, aus dem er hinausstrebt, zu ketten droht. Eine Prinzessin, die auf dem Söller des Palastes steht, sieht ihn, wie er auf seinem Wagen, von strahlendem Glanz umflossen, der Stadt naht. Bei seinem Anblick bricht sie in die Worte aus: „Selig die Ruhe der Mutter, selig die Ruhe des Vaters, selig die Ruhe des Weibes, das ihn besitzt, einen solchen Gatten!“ Der Jüngling hört ihr Wort, und denkt bei sich: „Wohl mag sie sagen, dass im Mutterherzen, wenn sie solches Sohnes Wesen schaut, selige Ruhe einkehrt, dass im Vaterherzen und im Herzen der Gattin selige Ruhe einkehrt. Von wannen aber kommt die Ruhe, die dem Herzen Seligkeit bringt?“ Und er giebt sich selbst die Antwort: „Wenn das Feuer der Lust erloschen ist, wenn das Feuer des Hasses und der Verblendung erloschen ist, wenn Hochmuth, Irrthum und alle Sünden und Drangsal erloschen sind, dann findet das Herz selige Ruhe.“

---

[1]) Bei diesem Namen scheint an Râhu gedacht, den Sonne und Mond verschlingenden (verfinsternden) Dämon.

In seinem Palast umgeben den Königssohn schöne, geschmückte Dienerinnen, die mit Musik und Tanz seine Gedanken zu zerstreuen suchen. Aber er sieht und hört nicht auf sie und versinkt bald in Schlaf. Nachts erwacht er und sieht beim Schein der Lampen jene Sängerinnen eingeschlummert, die einen im Schlafe redend, die andern mit fliessendem Munde, noch andern ist das Gewand herabgesunken und hat widrige Gebrechen ihres Leibes entblösst. Bei diesem Anblick ist ihm, als sei er auf einem Leichenfeld voll entstellter Leichen, als stünde das Haus um ihn in Flammen. „Wehe, mich umringt Unheil," ruft er aus, „wehe, mich umringt Bedrängniss! Jetzt ist die Zeit gekommen den grossen Gang zu gehen." Ehe er von dannen eilt, gedenkt er seines neugeborenen Sohnes: „ich will mein Kind sehen." Er geht zum Gemach der Gattin, die auf blumenbestreutem Lager schlummert, die Hand über das Haupt des Kindes gebreitet. Da denkt er: „wenn ich ihre Hand von seinem Haupt bewege, mein Kind zu erfassen, wird sie erwachen; wenn ich Buddha sein werde, dann will ich wiederkehren und nach meinem Sohn sehen." Draussen wartet sein treues Ross Kanthaka, und so flieht der Königssohn, von keinem menschlichen Auge gesehen, von Weib und Kind und von seinem Reiche fort, hinaus in die Nacht, um Frieden zu finden für seine Seele und für die Welt sammt den Göttern, und hinter ihm drein zieht wie sein Schatten Mâra, der Versucher, und wartet, ob ein Augenblick kommen wird, in dem ein Gedanke der Lust oder des Unrechts, der in die ringende Seele einginge, ihm Macht über den verhassten Feind geben möchte.

Das ist Poesie, und nun höre man die schlichte Prosa, in der eine ältere Zeit von der Flucht oder vielmehr von dem Fortziehen Gotama's von seiner Heimath redete:

„Der Asket Gotama ist jung, in jungen Jahren, in blühender Jugendkraft, in der ersten Frische des Lebens von

der Heimath in die Heimathlosigkeit gegangen. Der Asket Gotama hat, ob seine Eltern[1]) es gleich nicht wollten, ob sie gleich Thränen vergossen und weinten, sich Haare und Bart scheeren lassen, gelbe Gewänder angethan, und ist von der Heimath in die Heimathlosigkeit gegangen."

Oder, wie es ein andres Mal heisst: „Eng bedrängt ist das Leben im Hause, eine Stätte der Unreinheit; Freiheit ist im Verlassen des Hauses; dieweil er also dachte, verliess er sein Haus."

Es ist nöthig, über der farbenreichen Dichtung, zu welcher späte Nachfahren die Geschichte von Buddha's Fortziehen aus Kapilavatthu gestaltet haben, diese ungeschmückten Trümmer des Wenigen, was eine ältere Generation von jenen Dingen wusste oder zu wissen meinte, nicht zu vergessen. —

Auf die Jugend in der Heimath folgt die Zeit des heimathlosen Wanderns, des Asketenlebens. Nur den, welcher die Bande von Haus und Familie von sich abgelöst hat, kann das Streben nach den ewigen Gütern zum Ziele führen; so wollte es die Anschauung jener Zeit.

Sieben Jahre[2]) des Suchens sollen verflossen sein von dem Tage, wo Gotama seine Vaterstadt verliess, bis ihm das Bewusstsein des Gefundenhabens zu Theil wurde, bis er sich als den Buddha, den Erlösten und den Prediger der Erlösung für Götter- und Menschenwelt fühlte.

---

[1]) Gewiss liegt in diesem Ausdruck nicht, dass Buddha's Mutter Mâyâ als damals lebend vorgestellt wurde. Mahâpajâpatî (oben S. 118) mag als Mutter gedacht sein; vielleicht ist auch eine Ungenauigkeit des Ausdrucks anzunehmen, wie sie bei der Uebertragung einer stereotypen Wendung auf den Fall Buddha's leicht entstehen konnte.

[2]) Windisch (Mâra und Buddha 205) lässt sieben Jahre in den älteren, sechs in den jüngeren Quellen angenommen werden. Mir scheint, dass kein solcher Widerspruch vorliegt, sondern die sieben Jahre sich auf die ganze Zeit zwischen dem Verlassen des Hauses und der Erleuchtung, die sechs nur auf die Zeit der Kasteiungen zu Uruvelâ beziehen.

Er vertraute sich in dieser siebenjährigen Zeit zuerst nach einander der Leitung zweier geistlicher Lehrer an, um das zu finden, was die Sprache jener Zeit „die höchste Stätte edler Ruhe“ nannte, „das Unentstandene, das Nirvâna, die ewige Stätte“. Der Weg, den jene Lehrer ihn führten, soll auf das schon jenem Zeitalter geläufige Hervorbringen pathologischer Zustände des Sichversenkens gerichtet gewesen sein, wie derartiges später auch im Buddhismus selbst eine sehr erhebliche Rolle gespielt hat: Zustände, in denen unter lange fortgesetzter Beobachtung gewisser Körperhaltungen der Geist sich alles bestimmten Inhalts, jedes Etwas, jeder Vorstellung und, wie hinzugefügt wird, selbst der Vorstellungslosigkeit zu entäussern meint.

Unbefriedigt verliess er dann jene Lehrer und zog im Magadhalande umher, bis er nach dem Flecken Uruvelâ[1]) kam. Eine alte Erzählung legt ihm, wie er von dieser Wanderung spricht, die Worte in den Mund: „Dort dachte ich bei mir, ihr Jünger: wahrlich dies ist ein lieblicher Fleck Erde, ein schöner Wald; klar fliesst der Fluss, mit schönen Badeplätzen und lieblich; ringsum liegen Dörfer, dahin man gehen kann; hier ist gut sein für einen Edlen, der nach dem Heile strebt.“ Ein moderner Reisender[2]), der dieselben denkwürdigen Stätten beschreibt, spricht von schattigen Auen, weiten Wiesen, sanften, bewaldeten Hügeln und Felsen im Hintergrund — einer Landschaft, in welcher der Character der Tropenvegetation auffallend zurücktritt.

In den Wäldern von Uruvelâ soll Gotama lange Jahre in strengster Kasteiung gelebt haben. Es wird beschrieben, wie er da sass, die Zunge gegen den Gaumen gedrückt, mit Gewalt die Gedanken „festhaltend, festpressend, festquälend“,

---

[1]) Heute Urel bei Gayâ, südlich von Patna. Der häufig erwähnte Fluss Neranjarâ dort heisst jetzt Phalgu. Vgl. Cunningham, Ancient Geography of India, S. 457, und desselben Autors Mahâbodhi S. 2 fg.

[2]) K. E. Neumann, Die Reden Gotamo Buddho's I, 271.

des Augenblicks wartend, wo die überirdische Erleuchtung über ihn kommen würde. Sie kommt nicht. Er ringt nach immer vollkommenerer Entledigung von den letzten Forderungen der körperlichen Natur; er hält den Athem an, er enthält sich der Nahrung. Fünf andre Asketen weilen in seiner Nähe; in Bewunderung für die Gewalt, mit der er seinen Kasteiungen obliegt, warten sie, ob er der ersehnten Erleuchtung theilhaftig werden wird, um dann als seine Jünger den von ihm gewiesenen Weg der Erlösung zu wandeln. Sein Leib ist von der selbstgeschaffenen Pein entstellt, aber dem Ziele fühlt er sich um nichts näher. Er sieht, dass Kasteiungen nicht zur Erleuchtung führen. So nimmt er wieder reichliche Nahrung zu sich, die alte Kraft wiederzugewinnen. Da lassen ihn seine fünf Gefährten im Stich; er scheint ihnen von sich selbst abgefallen, und für ihn und von ihm scheint nichts mehr zu hoffen. So bleibt Gotama allein.

In einer Nacht, erzählen die alten Ueberlieferungen, war der entscheidende Augenblick gekommen, wo dem Suchenden die Gewissheit des Findens zu Theil ward. Unter dem Baum sitzend, der seitdem der Baum der Erkenntniss genannt ist, ging er durch immer reinere Zustände der Selbstentäusserung seines Bewusstseins hindurch, bis das Gefühl allwissender Erleuchtung über ihn kam: in alldurchdringender Intuition meinte er die Irrwege der in die Seelenwanderung verschlungenen Geister zu erkennen, das Wissen zu besitzen von den Quellen, aus denen das Leiden der Welt fliesst, und von dem Weg zur Vernichtung dieses Leidens.

„Da ich solches erkannte," soll er von diesem Zeitpunkt gesagt haben, „und da ich solches schaute, ward meine Seele erlöst von dem Haften an Begier, erlöst von dem Haften am Werden, erlöst von dem Haften am Irrglauben, erlöst von dem Haften am Nichtwissen. Im Erlösten erwachte das Wissen von der Erlösung: vernichtet ist die Wiedergeburt, erfüllt der heilige Wandel, gethan die Pflicht; nicht werde ich zu dieser Welt zurückkehren: also erkannte ich."

Von diesem Zeitpunkt rechnen die Buddhisten den grossen Wendepunkt in seinem Leben und im Leben der Götter- und Menschenwelt; aus dem Asketen Gotama war der Buddha, der Erwachte, Erleuchtete geworden. Jene Nacht, die Buddha unter dem Baum der Erkenntniss[1]) am Ufer des Flusses Neranjarâ zugebracht hat, ist die heilige Nacht der buddhistischen Welt. —

Ist in der Erzählung der heiligen Texte von den inneren Kämpfen Gotama's und von der endlichen Erringung der Gewissheit und des Friedens Geschichte enthalten[2])?

Wir stehen hier vor einer jener Fragen, bei welchen die Rechnung der historischen Kritik unmöglich in ein reines und rundes Resultat, in ein klares Ja oder Nein auslaufen kann.

Der Character der Quellen für sich allein verbürgt es ebensowenig, dass wir hier Geschichte, wie dass wir Fiction vor uns haben. In den Quellen ist unzweifelhaft Wahres mit ebenso unzweifelhaft Erdichtetem gemischt; die Geschichte von der Erlangung der Buddhaschaft giebt sich unmittelbar weder als dieses noch als jenes zu erkennen[3]).

---

[1]) Cunningham (Archaeol. Reports I, 5) sagte von dem Pippala-Baum (Ficus religiosa) zu Urel (Buddha Gayâ), der für diesen Baum der Erkenntniss gehalten wurde: „The celebrated Bodhi tree still exists, but is very much decayed; one large stem, with three branches to the westward, is still green, but the other branches are barkless and rotten. — The tree must have been renewed frequently, as the present Pipal is standing on a terrace at least 30 feet above the level of the surrounding country." Inzwischen hat ein Sturm den Baum vernichtet (1876). Weiteres über die Geschichte desselben giebt Cunningham, Mahâbodhi 30.

[2]) Die Auffassung Senart's, welcher die in Rede stehende Erzählung auf einen Naturmythus zurückführt, ist oben S. 101 fg. besprochen worden.

[3]) Auch dass die in Rede stehende Erzählung im Wesentlichen der Erzählung der Jainas von der entsprechenden Erleuchtung des Stifters ihrer Secte (oben S. 103, Anm. 1) gleicht, lässt sich natürlich ebenso gut für wie gegen den historischen Character dieser Geschichten geltend machen. Ueber das Verhältniss derartiger buddhistischer und

So viel ist gewiss, dass, gesetzt Buddha hätte nie Aehnliches erlebt und hätte auch nie gemeint, Aehnliches erlebt zu haben, doch die Entstehung dieser Erzählung in den Kreisen seiner Jünger sich sehr wohl begreifen lässt. War er der Buddha, besass er das heilige Wissen, so musste er an irgend einem Ort und in irgend einem bestimmten Moment zum Buddha geworden sein, das heilige Wissen erlangt haben, und vor diesem Zeitpunkt musste es — die Legendenbildung konnte an diesem Schluss kaum vorübergehen — eine Periode gegeben haben, in welcher ihn das Bewusstsein, dass er seinem Ziel noch fern sei, lebendig, ja peinigend beherrschte. Welcher Art kann diese Zeit des unbefriedigten Suchens gewesen sein? Auf Schritt und Tritt begegneten die Jünger Buddha's Asketen, welche durch Fasten und harte Kasteiungen die Seligkeit zu gewinnen erwarteten. Es lag nahe, dass der Gegensatz, in welchem man sich dieser Richtung gegenüber fühlte, auf die Vorstellungen von Gotama's eigner Vorgeschichte reflectirte: er selbst musste, ehe er des unverlierbaren Besitzes der wahren Erlösung theilhaftig geworden, auf dem Irrweg der Kasteiungen dem Heil nachgetrachtet haben; er musste Alles, was Brahmanen und Mönche vor ihm an Selbstpeinigung geleistet, überboten und die Vergeblichkeit solches Trachtens an sich selbst erfahren haben, bis er dann, vom falschen Wege zum wahren sich wendend, zum Buddha geworden ist.

Es ist danach klar, dass die betreffende Erzählung eine Fiction sein kann, und diese Möglichkeit gewinnt noch an Gewicht durch den unzweifelhaft fictiven Character der weiterhin zu erörternden Erzählung von den ersten Ereignissen, welche auf die Erlangung der Buddhaschaft folgten.

---

jainistischer Traditionen im Allgemeinen vgl. oben S. 108, Anm. 1. Die Details über die der Erleuchtung vorangehende Zeit des Suchens sind bei den Jainas und bei den Buddhisten übrigens vollkommen verschieden.

Aber ich meine, dass es keineswegs an Gewichten fehlt, welche in die entgegengesetzte Wagschale geworfen werden können.

Das Eintreten einer derartigen plötzlichen Wendung in Buddha's innerm Leben entspricht dem, was zu allen Zeiten verwandte Naturen unter verwandten Verhältnissen thatsächlich erfahren haben, allzu genau, als dass wir dem Glauben an einen solchen Vorgang abgeneigt sein dürften. In den verschiedensten Perioden der Geschichte kehrt die Vorstellung von der in einem Augenblick sich vollziehenden Bekehrung oder Umwandlung des ganzen Menschen in den mannigfaltigsten Formen wieder: nach Tag und Stunde muss der Moment namhaft gemacht werden können, in welchem aus dem Unerlösten und Unerleuchteten ein Erlöster, Erleuchteter geworden ist. Und weil man auf einen solchen plötzlichen, vielleicht gar gewaltsam stürmischen Durchbruch der Seele zum Licht hofft und wartet, erlebt man ihn in der That. Innerhalb der christlichen Kirche ist es vor Allem der Methodismus, aber nicht er allein, der hierfür Zeugniss ablegt. Uebrigens sind Erscheinungen dieser Art keineswegs auf niedrig stehende, in dumpfer geistiger Atmosphäre lebende Persönlichkeiten beschränkt. Im Gegentheil, die mit der feinsten seelischen Sensibilität, mit der beweglichsten Kraft der Phantasie ausgestatteten Naturen sind solchen Erlebnissen vor Allem zugänglich; eine plötzliche Erregung wärmeren Gefühls oder lebendigerer Phantasie, ein Augenblick ecstatischen Gehobenseins, oder auch ein auf Zeiten innerer Kämpfe folgender Moment aufathmender Ruhe verwandelt sich für sie in jene Eröffnung des Geistes oder in jene Berufung durch die göttliche Allmacht, auf die sie bewusst oder unbewusst geharrt hatten und die ihrem Leben eine neue Richtung zu geben im Stande ist.

In dem Zeitalter, von welchem uns die heiligen Texte der Buddhisten ein Bild geben, und, dürfen wir mit Wahr-

scheinlichkeit hinzusetzen, in Buddha's eigner Zeit war der Glaube an ein plötzliches Hellwerden des Geistes, an die in einem Moment sich vollziehende That der innern Befreiung ein durchaus allgemeiner. Wir finden ihn bei den Buddhisten; wir finden ihn bei den Jainas. Man suchte nach der „Erlösung vom Tode" und theilte einander leuchtenden Angesichts mit, dass man die Erlösung vom Tode gefunden; man fragte, wie lange es dauert, bis der nach der Heiligung Strebende sein Ziel erreichen mag, und man gab einander mit und ohne Bilder und Gleichnisse zu verstehen, dass wohl Tag und Stunde, wo die Frucht der Erlösung dem Menschen zu Theil wird, nicht in seiner Macht steht, aber der Meister verhiess doch dem Jünger, dass, wenn er auf dem rechten Pfade wandelte, „über eine kleine Zeit ihm das, um dessen willen edle Jünglinge von ihrer Heimath in die Heimathlosigkeit gehen, die höchste Vollendung heiligen Strebens zu Theil werden wird, dass er noch in diesem Leben die Wahrheit selbst erkennen und von Angesicht zu Angesicht schauen wird[1])". Diesem visionsartigen Erfassen der Wahrheit trachteten die Einen in Kasteiungen, die Andern in einem auf das Aeusserste gespannten, mit lange fortgesetzter körperlicher Bewegungslosigkeit verbundenen Sichversenken des Geistes nach, Alle auf den Augenblick wartend, wo sich ihnen die Erreichung des Zieles mit unmittelbarer Gewissheit manifestiren würde. Wenn man sein natürliches Dasein als ein ruhelos

---

[1]) Vgl. z. B. die folgende Stelle: „Der Jünger, ihr Jünger, hat dessen nicht Macht und Gewalt, dass sich seine Seele heute oder morgen oder übermorgen von allem Haften am Vergänglichen lösen möge. Aber, ihr Jünger, es kommt der Augenblick, wo des Jüngers Seele, wenn er sich der Rechtschaffenheit befleissigt und der Versenkung und der Weisheit befleissigt, von allem Haften am Vergänglichen erlöst wird." Der Jünger wird mit dem Landmann verglichen, der pflügen, säen, sein Land bewässern muss, aber nicht sagen kann: heute oder morgen soll das Getreide reifen. Doch der Tag der Reife wird kommen. (Anguttara Nikâya vol. I, p. 240.)

dunkles empfand, musste das, wonach man trachtete und das man eben darum schliesslich auch thatsächlich zu erfahren meinte, sich als Zustand reiner innerer Helligkeit und Selbstgewissheit zu erkennen geben; auch an dem Bewusstsein, in visionärer Intuition den Weltzusammenhang zu durchdringen, wird es dabei nicht gefehlt haben. Und Jeder, der einen solchen Augenblick erlebt hatte, hielt an dieser Erinnerung fest: wie ein gesalbter König, so lesen wir, sein Leben lang der Stätte denkt, an der er geboren ist, und an der er zum König gesalbt ist, und an der er in der Schlacht den Sieg gewonnen hat, so denkt auch der Mönch der Stätte, an der er dem weltlichen Leben entsagend das Mönchsgewand angelegt hat, und der Stätte, an der er die vier heiligen Wahrheiten erkannt, und der Stätte, an der er von Sünden frei die Erlösung erlangt und von Angesicht zu Angesicht erblickt hat[1]).

Ist es unwahrscheinlich, dass die sehnsuchtsvolle Erwartung solcher Erleuchtung den Sakyasohn erfüllte, als er seine Vaterstadt verliess? Dass er dann in sich eben jene Kämpfe, dasselbe Ringen zwischen Hoffen und Verzweifeln durchlebte, von welchem die Geschichte derer, die dem religiösen Leben neue Wege gebahnt haben, so viel zu sagen weiss? Dass nach Zeiten heftigsten geistigen und warum nicht auch körperlichen Leidens in einem bestimmten Augenblick das Gefühl klarer Ruhe und innerer Gewissheit in ihm erwachte und er dies als die erhoffte Erleuchtung, als das Zeichen der gewonnenen Erlösung ergriff? Dass er sich von nun an als den Buddha, als den durch ein Weltgesetz berufenen Nachfolger der Buddhas vergangener Zeitalter fühlte und sich aufmachte, den Segen, der ihm zu Theil geworden, auch Andern zu bringen?

Ist der Hergang ein derartiger gewesen, so konnte es nicht ausbleiben, dass Buddha später den Jüngern, denen er

---

[1]) Anguttara Nikâya vol. I, p. 106 fg.

den Weg zur Heiligung zeigte, auch die innern Erlebnisse mittheilte, unter denen er selbst sein Ziel erreicht zu haben sich bewusst war; und mochten diese Erlebnisse sich in der Erinnerung der Gemeinde, ja vielleicht schon in dem Bewusstsein des Meisters selbst, noch so sehr mit dem starren Gewand dogmatisch-scholastischer Kategorien überkleiden, der ursprüngliche Character hörte darum doch nicht auf, durch diese Hülle hindurch zu scheinen. In diesem Sinn ist es wohl denkbar, dass die Erzählung wirklich Erlebtes enthält.

Der geschichtliche Forscher kann, wo es nur Möglichkeiten giebt, keine Gewissheit schaffen. Entscheide Jeder oder enthalte er sich der Entscheidung, wie er für recht hält; mir sei gestattet, für mein Theil mich zu dem Glauben zu bekennen, dass in der Erzählung davon, wie der Sakyasohn zum Buddha geworden ist, ein Stück historischer Erinnerung in der That vorhanden ist.

---

DRITTES CAPITEL.

# Anfänge der Lehrthätigkeit.

Bei diesem entscheidenden Wendepunkt hebt in unsern Quellen ein längeres zusammenhängendes Erzählungsstück an[1]). Wir erhalten hier ein Bild davon, wie sich die alte Gemeinde das erste öffentliche Auftreten Buddha's, die Gewinnung der ersten Jünger, die Ueberwindung der ersten Gegner vorgestellt hat. Noch dachte man lange nicht an den Versuch, ein zusammenhängendes Lebensbild Buddha's zu entwerfen, aber an diese ersten Zeiten seines öffentlichen Lebens — ebenso wie auch an seine letzten Tage — musste sich ein besonderes Interesse knüpfen, und so hat dieses Stück seiner Lebensgeschichte sich schon in sehr alter Zeit — denn das Gepräge hohen Alterthums trägt die Erzählung unverkennbar — traditionell fixirt. Wer hätte nicht an sich selbst die Erfahrung gemacht, dass von langen, gleichförmigen Zeiträumen, wo die Erinnerungen durch einander schwimmen, sich doch die ersten Anfänge, die Tage der Neuheit, des Sichzurechtfindens klar — oder wenigstens vergleichsweise klar — im Gedächtniss zu bewahren pflegen?

Man kann den Anfang der gedachten Erzählung nicht lesen, ohne an den Bericht unsrer Evangelien erinnert zu werden. Jesus weilt, ehe er öffentlich zu lehren beginnt,

[1]) Mahâvagga I, 1—24. Vgl. zu einem Theil dieser Erzählung das Ariyapariyesanasutta (Majjh. Nik. Nr. 26).

vierzig Tage lang fastend in der Wüste, „und ward versucht von dem Satan, und war bei den Thieren, und die Engel dieneten ihm“. So bleibt auch Buddha, bevor er auszieht, seine Lehre zu verkünden, viermal sieben Tage fastend in der Nähe des Baumes der Erkenntniss, „die Seligkeit der Erlösung geniessend“. Die Vorstellung, welche hier zu Grunde liegt, ist leicht verständlich: nach schwerem Kampf ist der Sieg errungen; es ist natürlich, dass der Sieger, ehe er sich in neue Kämpfe hinein begiebt, inne hält, das Gewonnene zu geniessen, dass der Erlöste, ehe er Andern die Erlösung verkündet, sich Zeit lässt, ihre Seligkeit selbst zu schmecken.

Die ersten sieben Tage weilt Buddha in Meditation versunken unter dem heiligen Baume selbst. In der Nacht nach dem siebenten Tage lässt er an seinem Geist die Verkettungen von Ursachen und Wirkungen vorübergehen, aus denen das Leiden des Daseins entspringt: „Aus dem Nichtwissen entstehen die Gestaltungen[1]); aus den Gestaltungen entsteht das Erkennen“ — und dann nach einer langen Reihe von Mittelgliedern: „aus dem Werden entsteht Geburt; aus der Geburt entsteht Alter und Tod, Schmerz und Klagen, Leid, Kümmerniss und Verzweiflung“. Wird aber die erste Ursache aufgehoben, an der diese Kette von Wirkungen hängt, wird das Nichtwissen vernichtet, so fällt Alles, was aus ihm entspringt, zusammen und wird alles Leid überwunden. „Solches erkennend sprach der Erhabene zu jener Zeit diesen Spruch:

„Wenn ewige Ordnung sich dem Brahmanen
Enthüllt, der glüht von der Versenkung Gluthen,
Dann muss zurück jeglicher Zweifel weichen,
Wenn kund ihm wird alles Geschehens Ursprung.“

Dreimal liess er in den drei Nachtwachen jene ganze Reihe der Verkettungen von Ursachen und Wirkungen an seinem Geist vorübergehen; zuletzt sprach er den Spruch:

---

[1]) Wir werden auf diese Sätze bei der Darstellung der buddhistischen Lehre eingehend zurückzukommen haben.

„Wenn ewige Ordnung sich dem Brahmanen
Enthüllt, der glüht von der Versenkung Gluthen,
Zu Boden wirft er des Versuchers Schaaren,
Der Sonne gleich, die durch den Luftraum Licht strahlt.“

„Da erhob sich Buddha, als die sieben Tage vergangen waren, aus der Contemplation, in die er versunken war, verliess die Stätte unter dem Baum der Erkenntniss und ging zum Ajapâla-Feigenbaum (Baum der Ziegenhirten).“

Eine andre, wohl jüngere Fassung dieser Traditionen fügt hier eine Versuchungsgeschichte ein, wie auch Jesus, als er jene vierzig Tage in der Wüste weilte, vom Satan, der ihn noch vor dem Beginn seiner Laufbahn dem Erlöserberuf untreu machen wollte, versucht wurde[1]).

Es wäre vielleicht zu weit gegangen, wollte man annehmen, dass in der buddhistischen Ueberlieferung die Erinnerung an einzelne, bestimmte Erscheinungen guter und böser Geister, mit denen Buddha zu verkehren gemeint hat, uns erhalten sei; dass aber er selbst und seine Jünger den Glauben aller Welt in Indien an solche Erscheinungen theilten und dass sie überzeugt waren, selbst derartiges erlebt zu haben, ist unzweifelhaft.

Mâra, der Versucher, weiss, dass Furcht oder Lust Buddha nichts mehr anhaben kann; alles irdische Trachten hatte er unter dem Baum der Erkenntniss überwunden. Diesen Sieg zunichte zu machen ist nicht möglich, aber eins giebt es doch, was der Versucher erreichen kann: er kann Buddha bewegen, schon jetzt dem Erdenleben den Rücken zu wenden

---

[1]) Es braucht wohl kaum bemerkt zu werden, dass an beiden Stellen die gleichen, naheliegenden Motive die entsprechenden Erzählungen haben entstehen lassen; es ist verfehlt an Einflüsse der buddhistischen Tradition auf die christliche zu denken. — Die buddhistische Versuchungsgeschichte findet sich im Mahâparinibbâna Sutta p. 30 fg. und eingereiht in den Zusammenhang der gesammten Erzählung im Lalita Vistara p. 489. Vgl. Windisch, Mâra und Buddha, 64 fg.

und in das Nirvâna einzugehen. Dann ist nur er allein der Macht Mâra's verloren; er hat nicht der Menschheit die Lehre der Erlösung gebracht.

„Da trat" — so erzählt Buddha später seinem Jünger Ânanda die Geschichte dieser Versuchung — „Mâra, der Böse, zu mir heran. Zu mir herantretend stellte er sich an meine Seite; an meiner Seite stehend, Ânanda, sprach Mâra, der Böse, zu mir also: „Gehe jetzt in das Nirvâna ein, Erhabener; gehe in das Nirvâna ein, Vollendeter; jetzt ist die Zeit des Nirvâna für den Erhabenen gekommen." Da er also redete, sprach ich, Ânanda, zu Mâra dem Bösen also: „Ich werde nicht in das Nirvâna eingehen, du Böser, bis ich mir nicht Mönche zu Jüngern gewonnen habe, die da weise und unterwiesen sind, kundige Hörer des Wortes, Kenner der Lehre, die Uebungen der Lehre erfüllend, erfahren in rechtem Verhalten, der Lehre nachwandelnd, die, was sie von ihrem Meister gehört haben, weiter verkünden, lehren, bekannt machen, aufstellen, enthüllen, ordnen, auseinander legen, den Widerspruch, der sich erhebt, durch die Lehre vernichten und zunichte machen, mit Wunderthun die Lehre verkündigen. Ich werde nicht in das Nirvâna eingehen, du Böser, bis ich mir nicht Nonnen zu Jüngerinnen gewonnen habe, die da weise und unterwiesen sind (und nun folgt, nach Art des buddhistischen Kirchenstyls, was eben von den Mönchen gesagt ist, Wort für Wort von den Nonnen, von Laienbrüdern und Laienschwestern). Ich werde nicht in das Nirvâna eingehen, du Böser, so lange nicht der heilige Wandel, den ich lehre, gedeiht und zunimmt und sich verbreitet über alles Volk und im Schwange geht und wohl verkündigt wird von den Menschen."

Wir kehren zu der ältern Version der Erzählung zurück[1]).

---

[1]) Die Geschichte von dieser Versuchung der ältern Tradition abzusprechen bestimmt mich, neben dem äussern Grund ihres Fehlens im Mahâvagga, noch ein ferneres Moment. Wir werden im Folgenden der Geschichte von Buddha's innerem Kampf begegnen darüber, ob

Dreimal sieben Tage noch verweilt Buddha an verschiedenen Stätten in der Nähe des Baumes der Erkenntniss, „die Seligkeit der Erlösung geniessend“. Gleichsam eine Ouvertüre spielt sich hier ab zu dem grossen Drama, dessen Held er sein wird; vorbildliche Erlebnisse deuten in die Zukunft. Die Begegnung mit einem „Brahmanen von höhnischer Art“ lässt an siegreiche Kämpfe mit dem Brahmanenthum denken. Wir hören nichts von dem Hohn, mit welchem jener Brahmane Buddha begegnet sein mag; es wird nur berichtet, dass er ihm die Frage vorlegte: „Worin, Gotama, liegt das Wesen des Brahmanen, und was sind die Eigenschaften, die einen Menschen zum Brahmanen machen?“ Buddha hatte, an sich selbst denkend, in jenem Spruch unter dem Baum der Erkenntniss von dem Brahmanen geredet, dem in den Gluthen der Versenkung die Ordnungen des Geschehens sich enthüllen; ein Brahmane macht jetzt ihm, dem Sohne weltlichen Standes, das Recht streitig, sich die Ehren des Brahmanenthums anzumaassen. Buddha weist ihn ab: der ist ein wahrer Brahmane, der alles Böse aus sich verbannt hat, der nichts von Hohn und nichts von Unreinheit weiss, ein Selbstbezwinger.

Menschliche Anfechtung wird vor Buddha zunichte; aber auch das Toben der Elemente kann den seligen Frieden, der sein eigen ist, nicht stören. Es erheben sich Unwetter; sieben

---

er der Welt seine Lehre verkünden und nicht lieber für sich allein die errungene Erlösung geniessen soll; Brahma's Erscheinen vertreibt die Zweifel. Diese Geschichte drückt keinen andern Gedanken aus, als den, welcher auch der Erzählung von Mâra zu Grunde liegt: Buddha's Kampf mit der Möglichkeit, das errungene heilige Wissen sich allein und nicht der ganzen Menschheit zu Gute kommen zu lassen. Hat er Mâra's versuchende Aufforderung, dies zu thun, damit zurückgewiesen, dass die Zeit in das Nirvâna einzugehen nicht gekommen sei, bevor er Jünger und Jüngerinnen gewonnen und aller Welt seine Lehre verkündet habe, so ist für jene Erzählung von dem Gespräch mit Brahma kein Raum mehr.

Tage lang strömen Regengüsse herab; Kälte, Sturm und Finsterniss umgiebt ihn. Der Schlangenkönig Mucalinda kommt aus seinem verborgenen Reich hervor, umschlingt Buddha's Leib siebenfach mit seinen Windungen und schützt ihn vor dem Unwetter. „Nach sieben Tagen aber, als der Schlangenkönig Mucalinda sah, dass der Himmel hell und wolkenlos geworden war, löste er seine Windungen von dem Leibe des Erhabenen, liess seine Schlangengestalt verschwinden, nahm eines Jünglings Gestalt an und trat vor den Erhabenen hin, mit gefalteten Händen den Erhabenen anbetend. Solches sehend sprach der Erhabene zu jener Zeit diesen Spruch:

„Selig die Einsamkeit des Freud'gen, der die Wahrheit erkannt und schaut.
Wer stets im Zaum sich hält, selig, wer keinem Wesen thut ein Leid.
Selig, wem jede Leidenschaft, alles Wünschen ein Ende nahm.
Ueberwinden der Ichheit Trotz wahrlich ist höchste Seligkeit."

Ein echt buddhistisches Bild: der Welterlöser, der unter dem Toben der Unwetter, siebenfach vom Schlangenleib umhüllt, die Seligkeit einsamer Ruhe geniesst.

Es folgt die erste Begegnung mit Menschen, welche ihn als den Buddha ehren. Zwei Kaufleute kommen vorbeigezogen; eine Gottheit, die in ihrem Erdenleben den Kaufleuten verwandt gewesen war, verkündet ihnen die Nähe des Heiligen und fordert sie auf, ihn zu speisen. Die Gottheiten, welche über die vier Weltgegenden herrschen, bieten ihm Schalen dar — denn ohne eine Schale nehmen die vollendeten Buddhas keine Speise in Empfang — und er geniesst, was die Kaufleute ihm reichen, die erste Nahrung, die er nach langem Fasten zu sich nimmt.

„Die Kaufleute Tapussa und Bhallika aber, als sie sahen, dass der Erhabene (nach vollbrachter Mahlzeit) seine Schale und seine Hände gereinigt hatte, neigten ihr Haupt zu den Füssen des Erhabenen und sprachen zu dem Erhabenen: ‚Wir, die wir hier sind, Herr, nehmen unsre Zuflucht bei dem

Erhabenen und bei seiner Lehre; als seine Verehrer[1]) halte uns der Erhabene von heute an für unser Leben, die wir unsre Zuflucht bei ihm genommen haben.' Dies waren die Ersten in der Welt, die sich zum Glauben bekannt haben mit den zwei Worten" — nämlich zum Glauben an den Buddha und an seine Lehre, denn das dritte Glied der buddhistischen Trinität, die Gemeinde, besteht jetzt noch nicht.

In diesem Vorspiel zu der Geschichte von Buddha's Wirken vermisst man e i n Element: eine vorbildliche Hindeutung auf die vornehmste Aufgabe seines Lebens, auf das Predigen der erlösenden Lehre und das Hinüberziehen von Leuten aus allem Volk, dass sie ihm als Mönche nachfolgen. Jene beiden Kaufleute nehmen ihre Zuflucht bei Buddha und bei der Lehre, und doch ist die Lehre ihnen noch gar nicht verkündigt worden. Die nun folgende Erzählung hat es mit dem Motiv zu thun, von welchem aus diese anscheinende Unebenheit ihre Erklärung findet. Es ist ein andres, die erlösende Wahrheit für sich selbst errungen zu haben, und ein andres, sie der Welt verkünden. Das erste hat Buddha vollendet; der Entschluss, das zweite zu thun, steht bei ihm noch nicht fest; Sorgen und Zweifel bleiben zu überwinden, ehe er diesen Entschluss fasst[2]).

Ich will hier den Text[3]) selbst reden lassen.

„In dem Geist des Erhabenen stieg, als er in der Einsamkeit zurückgezogen weilte, dieser Gedanke auf: ‚Erkannt habe ich diese tiefe Wahrheit, die da schwer zu erblicken, schwer zu verstehen ist, die friedereiche, erhabene, die alles Denken übersteigt, die sinnvolle, die allein der Weise fassen

---

[1]) Das heisst als Laienjünger, nicht als Mönche.

[2]) In der Sprache der buddhistischen Dogmatik: ein Paccekabuddha (Buddha für sich allein) ist nicht ein Sammâsambuddha (universaler Buddha und Lehrer der Welt). Dass Buddha als Sammâsambuddha auftritt, bedarf einer eignen Motivirung.

[3]) Mahâvagga I, 5, 2 fg. = Majjh. Nikâya vol. I, p. 167 fg.

kann. In irdischem Treiben bewegt sich die Menschheit; in irdischem Treiben hat sie ihre Stätte und findet sie ihre Lust. Der Menschheit, die sich in irdischem Treiben bewegt, die in irdischem Treiben ihre Stätte hat und ihre Lust findet, wird dies Ding schwer zu erfassen sein, das Gesetz der Causalität, die Verkettung von Ursachen und Wirkungen; und auch dies Ding wird ihr gar schwer zu erfassen sein, das Zurruhekommen aller Gestaltungen, das Ablassen von allem Irdischen, das Erlöschen des Begehrens, das Aufhören des Verlangens, das Ende, das Nirvâna. Wenn ich nun die Lehre verkündige und man mich nicht versteht, brächte es mir nur Erschöpfung, brächte es mir nur Mühe!' Und es ging dem Erhabenen unaufhörlich dieser Spruch durch den Sinn, den zuvor Niemand je vernommen hatte:

,Wozu der Welt offenbaren, was ich in schwerem Kampf errang?
Die Wahrheit bleibt dem verborgen, den Begehren und Hass erfüllt.
Mühsam ist es, geheimnissvoll, tief, verborgen dem groben Sinn;
Nicht mag's schauen, wem irdisches Trachten den Sinn mit Nacht umhüllt.'

„Als der Erhabene also gedachte, neigte sich sein Herz dazu, in Ruhe zu verharren und die Lehre nicht zu predigen. Da erkannte Brahma Sahampati[1]) mit seinen Gedanken die Gedanken des Heiligen und sprach also zu sich selbst: ,Untergehen wahrlich wird die Welt; zu Grunde gehen wahrlich wird die Welt, wenn sich das Herz des Vollendeten, des heiligen, höchsten Buddha dazu neigt, in Ruhe zu verharren und die Lehre nicht zu predigen.'

„Da verliess Brahma Sahampati den Brahmahimmel so schnell, wie ein starker Mann seinen gekrümmten Arm ausstreckt oder seinen ausgestreckten Arm krümmt, und er erschien vor dem Erhabenen. Da entblösste Brahma Sahampati

---

[1]) Sahampati ist bei den Buddhisten der stehende Beiname des höchsten Brahma (vgl. oben S. 64); das Wort ist nicht mit Sicherheit zu erklären.

seine eine Schulter von dem Obergewand[1]), senkte die rechte Kniescheibe zur Erde, erhob seine gefalteten Hände zum Erhabenen und sprach zu dem Erhabenen also: ‚Möge, Herr, der Erhabene die Lehre predigen, möge der Vollendete die Lehre predigen. Es sind Wesen, die sind rein von dem Staube des Irdischen, aber wenn sie die Predigt der Lehre nicht hören, gehen sie zu Grunde; die werden Erkenner der Lehre sein.‘ Also redete Brahma Sahampati; als er so gesprochen hatte, redete er weiter also:

‚Im Magadhalande erhob sich vordem
Unreines Wesen, sündiger Menschen Lehre.
Eröffne du, Weiser, das Thor der Ewigkeit,
Lass hören was, Sündloser, du erkannt hast.
Wer droben steht hoch auf des Berges Felsenhaupt,
Des Auge schaut weit über alles Volk hin.
So steig' auch du, Weiser, empor, wo droben
Weit über's Land ragen der Wahrheit Zinnen,
Und schau hinab, Leidloser, auf die Menschheit,
Die leidende, welche Geburt und Alter quält.
Wohlauf, wohlauf, streitbarer Held, an Siegen reich,
Zieh durch die Welt, sündloser Wegeskundiger.
Erhebe deine Stimme, Herr; Viele werden dein Wort verstehn.‘

(Buddha stellt der Aufforderung Brahma's die Zweifel und Sorgen entgegen, die ihm ein Verkündigen der Wahrheit als ein fruchtloses Unterfangen erscheinen lassen. Brahma wiederholt seine Bitte dreimal; endlich gewährt sie Buddha):

„Gleichwie in einem Lotosteich die einen Wasserrosen, blaue Lotosblumen, weisse Lotosblumen, im Wasser geboren, im Wasser emporgewachsen, aus dem Wasser nicht hervorragen und in der Tiefe blühen — andre Wasserrosen, blaue Lotosblumen, weisse Lotosblumen, im Wasser geboren, im Wasser emporgewachsen, bis an den Wasserspiegel reichen — andre Wasserrosen, blaue Lotosblumen, weisse Lotosblumen,

---

[1]) Ein Zeichen der Ehrfurcht.

im Wasser geboren, im Wasser emporgewachsen, aus dem Wasser emporragen und das Wasser ihre Blüthe nicht befeuchtet: also auch, wie der Erhabene mit dem Blick eines Buddha über die Welt hinschaute, erblickte er Wesen, deren Seelen rein waren und deren Seelen nicht rein waren vom Staube des Irdischen, von scharfen Sinnen und von stumpfen Sinnen, von edlem Wesen und von unedlem Wesen, gute Hörer und schlechte Hörer, Manche, die da in Furcht lebten vor dem Jenseits und vor Sünden. Als er dies sah, sprach er zu Brahma Sahampati diesen Spruch:

‚Geöffnet sei Allen das Thor der Ewigkeit;
Wer Ohren hat, höre das Wort und glaube.
Der eignen Pein[1]) dacht' ich, drum hab' ich, Brahma,
Das edle Wort noch nicht der Welt verkündet.‘

„Da sah Brahma Sahampati: der Erhabene hat meine Bitte gewährt; er wird die Lehre predigen. Da neigte er sich vor dem Erhabenen, umschritt ihn ehrfurchtsvoll und verschwand.“

So hat die Legende ihren Helden zum Siege auch über das letzte Hinderniss, das zwischen ihm und seinem Erlöserberuf steht, zum Sieg über alles Zweifeln und Zagen geführt; der Entschluss, die Erkenntniss, in welcher er selbst den Frieden gefunden, der Welt zu predigen, steht jetzt fest.

---

### Die Predigt von Benares.

Wer soll der Erste sein, die neue Verkündigung zu hören? Die Legende lässt Buddha zuvörderst an jene beiden Lehrer denken, deren Leitung er sich einst als Jüngling anvertraut hatte. Wenn er ihnen seine Lehre predigte, sie würden ihn verstehen. Eine Gottheit bringt ihm die Kunde, dass sie Beide todt sind — vielleicht waren sie es in der That; in

---

[1]) Der vergeblichen Mühe, wenn die Lehre keine Hörer fände.

jedem Fall ist der Sinn dieses Zuges in der Legende klar. Niemand konnte ein höheres Anrecht darauf haben, der erste Hörer des Evangeliums zu werden, als jene Beiden. Es wäre Undankbarkeit gewesen, hätte Buddha nicht sie vor allen Andern zu Theilhabern seines selbsterrungenen Besitzes gemacht. Aber man wusste nichts davon, dass er so gehandelt; man kannte oder nannte Andre als die ersten Bekehrten. So durften jene Beiden nicht mehr am Leben gewesen sein, als Buddha seine Lehre zu predigen anfing.

Können die, welche einst die Lehrer Buddha's gewesen sind, sich nicht als seine ersten Jünger zu ihm bekehren, so können es doch die einstigen Genossen seines Suchens und Ringens, jene fünf Asketen, die lange Zeit in Kasteiungen mit ihm gewetteifert und ihn dann verlassen haben, als sie sehen, dass er es aufgiebt, auf dem Wege der Selbstpeinigung das Heil zu suchen (s. oben S. 126). Sie weilen in Benares, und dorthin lässt jetzt unsre Erzählung Buddha wandern. Wohl möglich, dass die Tradition hier auf alter, glaubwürdiger Erinnerung ruht[1]). Benares hat bei den Buddhisten von jeher

[1]) Dass Buddha seine Verkündigung zuerst an seine einstigen Genossen und Verehrer gerichtet hat, in welchen er am gewissesten geneigte Hörer erwarten konnte, ist eine nahe liegende Vorstellung. Ob wir hier in der innern Wahrscheinlichkeit ein Zeichen der Echtheit oder des Erfundenseins zu erkennen haben, besitzt die Kritik kein Mittel festzustellen. A priori nicht unwahrscheinlich aber ist es meines Erachtens, dass die Erinnerung daran, wo und vor wem Buddha's erste Predigt, oder doch seine erste erfolgreiche Predigt gehalten worden ist, sich nicht verloren hatte. Dass etwa vorangegangene vergebliche Versuche Buddha's, sich Anhänger zu gewinnen, von der Tradition todt geschwiegen worden sind, ist gewiss möglich; der Versuch L. Feer's (Études Bouddhiques, I, p. 1—37) aber, Spuren derartiger Vorgänge in der Ueberlieferung nachzuweisen, scheint mir nicht gelungen; die Natur dieser Erzählung erlaubt es nicht, aus Buddha's Thun und Lassen jenen pragmatischen Zusammenhang herauszurechnen, den dieser Gelehrte, nicht ohne der Ueberlieferung gelegentlich Gewalt anzuthun, darin hat entdecken wollen. — Verfolgen wir den Siegeszug Buddha's, der Mahâ-

für die Stadt gegolten, in welcher die Predigt von der Erlösung zuerst gehört und geglaubt worden ist.

Wir versuchen weiter unten eingehender die Weise zu characterisiren, wie Buddha seine Lehre predigte. Hier geben wir einfach die alte Erzählung. Sie zeigt uns ihren Helden jetzt, wo er seine Laufbahn beginnt, ganz und fertig als denselben, als den sie ihn sein langes Leben hindurch erscheinen lässt. Inneres Werden konnten die Mönche, welchen wir diese Berichte verdanken, nicht schildern, auch nicht erfinden, denn sie wussten nicht, was inneres Werden ist. Und hätten sie es gewusst, wie durfte es Werden bei dem Vollendeten geben, welcher selbst aus der Welt des leidenvollen Werdens den Ausweg gefunden hatte?

Die Geschichte von der ersten Predigt Buddha's zu Benares lautet in der feierlich umständlichen Erzählungsweise, welche den heiligen Texten der Buddhisten eigen ist, folgendermaassen [1]:

„Und der Erhabene, von Ort zu Ort wandernd, kam nach Benares, zum Wildpark Isipatana, wo die fünf Mönche weilten. Da sahen die fünf Mönche den Erhabenen, der von fern herankam; als sie ihn sahen, redeten sie einander zu: ‚Freunde, dort kommt der Asket Gotama, der im Ueberfluss lebt, der sein Streben aufgegeben und sich dem Ueberfluss zugewandt hat. Wir wollen ihm keine Ehrerbietung beweisen, nicht vor

---

vagga I, 1—24 dargestellt ist, auf der Karte, so ist gegen das Itinerarium nicht viel einzuwenden; dies Hin und Her ist eben das Entsprechende für die Gewohnheiten indischer frommer Wanderer. Bei der scharf betonten Analogie, welche die Auffassung der Buddhisten zwischen der Siegeslaufbahn ihres Meisters und der Siegeslaufbahn eines weltbezwingenden Königs erkennt, kann man sich kaum des Gedankens erwehren, dass die erstere, wenn hier freie Erfindung gewaltet hätte, nach dem stehenden geographischen Schema der letztern (s. z. B. Lalita Vistara p. 16 fg.) construirt worden wäre. Der Widerspruch, in welchem sich die Erzählung des Mahâvagga mit diesem Schema befindet, spricht wesentlich dafür, dass dieselbe Authentisches enthält.

[1]) Mahâvagga I, 6, 10 ff.

ihm aufstehen, ihm nicht seine Almosenschale und sein Obergewand abnehmen; aber wir wollen einen Sitz für ihn hinstellen; wenn er will, mag er sich setzen.'

„Je mehr und mehr aber der Erhabene den fünf Mönchen sich näherte, um so weniger konnten die fünf Mönche bei ihrem Entschluss bleiben: sie gingen dem Erhabenen entgegen; Einer nahm dem Erhabenen die Almosenschale und das Obergewand ab, ein Andrer bereitete ihm einen Sitz, ein Dritter stellte ihm Fusswasser, eine Fussbank, einen Fussschemel hin. Der Erhabene setzte sich nieder auf den Sitz, der für ihn bereitet war; als er sich gesetzt hatte, wusch der Erhabene seine Füsse.

„Jene aber redeten den Erhabenen mit seinem Namen an und nannten ihn Freund. Da sie so redeten, sprach der Erhabene zu den fünf Mönchen: „Ihr Mönche, redet den Vollendeten[1]) nicht mit seinem Namen an und nennt ihn nicht Freund. Der Vollendete, ihr Mönche, ist der heilige, höchste Buddha. Thut euer Ohr auf, ihr Mönche, die Erlösung vom Tode ist gefunden; ich unterweise euch, ich predige die Lehre. Wenn ihr nach der Unterweisung wandelt, wird euch über eine kleine Zeit das, um dessen willen edle Jünglinge von ihrer Heimath in die Heimathlosigkeit gehen, die höchste Vollendung heiligen Strebens zu Theil werden; ihr werdet noch in diesem Leben die Wahrheit selbst erkennen und von Angesicht zu Angesicht schauen."

„Da er so redete, sprachen die fünf Mönche zu dem Erhabenen: „Hast du durch jenes Streben, Freund Gotama, durch jenen Wandel, durch jene Kasteiungen die übermenschliche Vollkommenheit, die volle Herrlichkeit des Wissens und Schauens der Heiligen nicht erreichen können, wie willst du

[1]) Das Wort, das wir „der Vollendete" übersetzen (tathâgata), ist das, welches wahrscheinlich Buddha zu brauchen pflegte, wenn er von sich selbst redete.

jetzt, wo du im Ueberfluss lebst, wo du dein Streben aufgegeben und dich dem Ueberfluss zugewandt hast, die übermenschliche Vollkommenheit, die volle Herrlichkeit des Wissens und Schauens der Heiligen erreichen?"

„Da sie so redeten, sprach der Erhabene zu den fünf Mönchen: „Der Vollendete, ihr Mönche, lebt nicht im Ueberfluss; er hat nicht sein Streben aufgegeben und sich dem Ueberfluss zugewandt. Der Vollendete, ihr Mönche, ist der heilige, höchste Buddha. Thut euer Ohr auf, ihr Mönche, die Erlösung vom Tode ist gefunden; ich unterweise euch, ich predige die Lehre. Wenn ihr nach der Unterweisung wandelt, wird euch über eine kleine Zeit das, um dessen willen edle Jünglinge von ihrer Heimath in die Heimathlosigkeit gehen, die höchste Vollendung heiligen Strebens zu Theil werden; ihr werdet noch in diesem Leben die Wahrheit selbst erkennen und von Angesicht zu Angesicht schauen.

(Ein zweites und ein drittes Mal wiederholen sich dieselben Wechselreden.)

„Da sie so redeten, sprach der Erhabene zu den fünf Mönchen: „Gesteht ihr mir zu, ihr Mönche, dass ich niemals zuvor also zu euch geredet habe?"

„Das hast du nicht, Herr."

„Der Vollendete, ihr Mönche, ist der heilige, höchste Buddha. Thut euer Ohr auf, ihr Mönche, die Erlösung vom Tode ist gefunden," u. s. w.

„Da hörten die fünf Mönche von Neuem auf den Erhabenen; sie thaten ihr Ohr auf und richteten ihre Gedanken auf die Erkenntniss.

„Da sprach der Erhabene zu den fünf Mönchen: „Zwei Enden giebt es, ihr Mönche, denen muss, wer ein geistliches Leben führt, fern bleiben. Welche zwei Enden sind das? Das eine ist ein Leben in Lüsten, der Lust und dem Genuss ergeben; das ist niedrig, unedel, ungeistlich, unwürdig, nichtig.

Das andre ist ein Leben der Selbstpeinigung; das ist leidenreich, unwürdig, nichtig. Von diesen beiden Enden, ihr Mönche, ist der Vollendete fern und hat den Weg, der in der Mitte liegt, erkannt, den Weg, der das Auge aufthut und den Geist aufthut, der zur Ruhe, zur Erkenntniss, zur Erleuchtung, zum Nirvâna führt. Und welches, ihr Mönche, ist dieser Weg in der Mitte, den der Vollendete erkannt hat, der das Auge aufthut und den Geist aufthut, der zur Ruhe, zur Erkenntniss, zur Erleuchtung, zum Nirvâna führt? Es ist dieser heilige, achttheilige Pfad, der da heisst: rechtes Glauben, rechtes Entschliessen, rechtes Wort, rechte That, rechtes Leben, rechtes Streben, rechtes Gedenken, rechtes Sichversenken. Dies, ihr Mönche, ist der Weg in der Mitte, den der Vollendete erkannt hat, der das Auge aufthut und den Geist aufthut, der zur Ruhe, zur Erkenntniss, zur Erleuchtung, zum Nirvâna führt.

„Dies, ihr Mönche, ist die heilige Wahrheit vom Leiden: Geburt ist Leiden, Alter ist Leiden, Krankheit ist Leiden, Tod ist Leiden, mit Unliebem vereint sein ist Leiden, von Liebem getrennt sein ist Leiden, nicht erlangen, was man begehrt, ist Leiden, kurz die fünferlei Objecte des Ergreifens[1]) sind Leiden.

„Dies, ihr Mönche, ist die heilige Wahrheit von der Entstehung des Leidens: es ist der Durst (nach Sein), der von Wiedergeburt zu Wiedergeburt führt, sammt Freude und Begier, der hier und dort seine Freude findet: der Lüstedurst, der Werdedurst, der Vergänglichkeitsdurst[2]).

---

[1]) Die fünf Gruppen von Elementen, aus welchen das leiblich-geistige Dasein des Menschen besteht: Körperlichkeit, Empfindungen, Vorstellungen, Gestaltungen (oder Strebungen) und Erkennen. Der Unerlöste ergreift diese Elemente und haftet mit seinem Innern an ihnen.

[2]) „Werdedurst“ und „Vergänglichkeitsdurst“ wird erklärt als die Begierde, sofern sich diese mit dem Glauben an beständige Fortdauer des Werdens und Befriedigung über diese Fortdauer, oder andrerseits mit dem Glauben, dass mit dem Tode Alles zu Ende ist, verbindet.

„Dies, ihr Mönche, ist die heilige Wahrheit von der Aufhebung des Leidens: die Aufhebung dieses Durstes durch gänzliche Vernichtung des Begehrens, ihn fahren lassen, sich seiner entäussern, sich von ihm lösen, ihm keine Stätte gewähren.

„Dies, ihr Mönche, ist die heilige Wahrheit von dem Wege zur Aufhebung des Leidens: es ist dieser heilige, achttheilige Pfad, der da heisst: rechtes Glauben, rechtes Entschliessen, rechtes Wort, rechte That, rechtes Leben, rechtes Streben, rechtes Gedenken, rechtes Sichversenken.

„‚Dies ist die heilige Wahrheit vom Leiden': also, ihr Mönche, ging mir über diese Begriffe, von denen zuvor Niemand vernommen hatte, das Auge auf, ging mir die Erkenntniss, die Kunde, das Wissen, der Blick auf. ‚Diese heilige Wahrheit vom Leiden muss man verstehen' — ‚diese heilige Wahrheit vom Leiden habe ich verstanden': also, ihr Mönche, ging mir über diese Begriffe, von denen zuvor Niemand vernommen hatte, das Auge auf, ging mir die Erkenntniss, die Kunde, das Wissen, der Blick auf.

(Es folgen ähnliche Ausdrücke über die andern drei Wahrheiten.)

„Und so lange ich, ihr Mönche, nicht von diesen vier heiligen Wahrheiten diese dreifach gegliederte, zwölftheilige [1]), wahrhaftige Erkenntniss und Einsicht in voller Klarheit besass, so lange, ihr Mönche, wusste ich auch, dass ich noch nicht in dieser Welt sammt den Götterwelten, sammt Mâra's und Brahma's Welt, unter allen Wesen, sammt Asketen und Brahmanen, sammt Göttern und Menschen die höchste Buddhaschaft errungen hatte. Seit ich aber, ihr Mönche, von diesen vier heiligen Wahrheiten diese dreifach gegliederte, zwölf-

[1]) Von jeder der vier Wahrheiten besitzt Buddha eine dreifach gegliederte Erkenntniss, z. B. von der ersten: „dies ist die heilige Wahrheit vom Leiden"; „diese heilige Wahrheit vom Leiden muss man verstehen"; „diese heilige Wahrheit vom Leiden habe ich verstanden".

theilige Erkenntniss und Einsicht in voller Klarheit besitze, seitdem weiss ich, ihr Mönche, dass ich in dieser Welt sammt den Götterwelten, sammt Mâra's und Brahma's Welt, unter allen Wesen, sammt Asketen und Brahmanen, sammt Göttern und Menschen die höchste Buddhaschaft errungen habe. Und ich habe es erkannt und geschaut: unverlierbar ist meines Geistes Erlösung; dies ist meine letzte Geburt; nicht giebt es hinfort für mich neue Geburten."

„Also redete der Erhabene; froh priesen die fünf Mönche des Erhabenen Rede." —

Dies ist die Predigt von Benares, welche der Ueberlieferung nach die Lehrthätigkeit Buddha's eröffnet, durch welche er, wie seine Jünger sich ausdrückten, „das Rad der Lehre in Bewegung gesetzt hat". Man mag über die historische Treue, mit welcher die Predigt referirt ist, urtheilen wie man will — ich meinerseits bin hier zu dem entschiedensten Zweifel geneigt —: die fundamentale Wichtigkeit jener Rede wird man, für je freier erfunden man sie hält, nur um so höher anschlagen müssen, denn um so sicherer ist man dann, wenn auch nicht die zufällig bei einer bestimmten Gelegenheit gesprochenen Worte, doch die Ideen hier zu finden, in welchen die alte Gemeinde das, was in der Predigt ihres Meisters das Wesentliche war, gesehen und gewiss nicht mit Unrecht gesehen hat. Klar treten die leitenden Gedanken hervor, welche in der Mitte der engen, ernsten Gedankenwelt stehen, in der die buddhistische Gemeinde lebte: im Centrum des Ganzen ein einziger Begriff, der Begriff der Erlösung. Von der Erlösung, von dem, wovon wir erlöst werden sollen, von dem Wege, auf dem wir die Erlösung erlangen mögen: davon und von nichts Anderm handelt diese Predigt Buddha's und wir können hinzufügen die Predigt Buddha's überhaupt. Gott und Welt kümmert den Buddhisten nicht; er kennt nur die eine Frage: wie soll ich in dieser Welt des Leidens vom Leiden frei werden? Auf die Antwort, welche die

Predigt von Benares auf diese Frage giebt, werden wir zurückzukommen haben.

Als Buddha seine Rede geendet, geht von der Erde empor durch alle Götterwelten der Ruf, dass zu Benares der Heilige das Rad der Lehre hat rollen lassen. Die fünf Mönche, ihnen voran Kondañña, der von da an den Namen ‚Kondañña der Erkenner‘ erhalten hat, bitten Buddha, ihnen als Bekennern seiner Lehre die Weihe zu ertheilen, und er thut dies mit den Worten: „Kommt herzu, ihr Mönche; wohl verkündigt ist die Lehre; wandelt in Heiligkeit, allem Leiden ein Ende zu machen.“ So ist die Gemeinde der Jünger Buddha's in's Dasein getreten; die Fünf sind ihre ersten Glieder. Eine neue Rede Buddha's von der Unbeständigkeit und Wesenlosigkeit alles Irdischen bewirkt, dass die Seele der fünf Jünger den Stand der sündlosen Heiligkeit erreicht. „Um diese Zeit,“ so schliesst dieser Bericht, „gab es sechs Heilige in der Welt“ — Buddha selbst und diese fünf Jünger.

---

### Weitere Bekehrungen.

Bald wächst die Zahl der Gläubigen. Der nächste Bekehrte ist Yasa, ein Jüngling von Benares aus reichem Hause; seine Eltern und Gattin hören gleichfalls die Predigt Buddha's und bekennen sich als Laiengenossen zum Glauben. Zahlreiche Freunde des Yasa, Jünglinge aus den vornehmsten Häusern von Benares und dem Lande umher, empfangen die Mönchsweihen. Schon zählt die Schaar der Gläubigen sechzig Glieder. Buddha sendet sie aus, um durch das Land die Lehre zu predigen. In Nichts so sehr beruht die mächtige Fähigkeit schnellen Wachsens, die der jungen Gemeinde innewohnt, wie in ihrer Wandernatur; bald ist sie hier, bald da, erscheinend, verschwindend, zugleich an tausend Orten. „Ihr Jünger,“ so lauten in unsrer Quelle die Worte, mit welchen Buddha seine Gläubigen aussendet, „ich bin von allen Banden

gelöst, von göttlichen und menschlichen. Auch ihr seid von allen Banden gelöst, ihr Jünger, von göttlichen und menschlichen. Zieht aus, ihr Jünger, und wandert, zum Heile für viel Volks, zur Freude für viel Volks, aus Erbarmen für die Welt, zum Segen, zum Heil, zur Freude für Götter und Menschen. Geht nicht zu zweien denselben Weg. Predigt, ihr Jünger, die Lehre, die da am Anfang herrlich ist, die in der Mitte herrlich ist, deren Ende herrlich ist, im Geist und im Buchstaben; verkündet den ganzen und vollen, reinen Wandel der Heiligkeit. Es sind Wesen, die sind rein vom Staube des Irdischen, aber wenn sie die Predigt der Lehre nicht hören, gehen sie zu Grunde; die werden Erkenner der Lehre sein. Ich aber, ihr Jünger, werde nach Uruvelâ, nach dem Dorf des Feldhauptmanns gehen, die Lehre zu predigen."

Zu Uruvelâ wohnen brahmanische Waldeinsiedler, tausend an der Zahl, die nach den Satzungen des Veda das heilige Opferfeuer unterhalten und im Fluss Neranjarâ ihre Waschungen verrichten. Drei Brüder, Brahmanen von der Familie der Kassapa, sind die Häupter dieser Asketen. Buddha kommt zu dem einen von ihnen und bewältigt durch Wunderkraft den furchtbaren Schlangenkönig, der im Opferraum des Kassapa haust. Bewundernd laden die Brahmanen ihn ein, den Winter über bei ihnen zu verweilen. Er bleibt dort im Walde nahe bei der Einsiedelei des Kassapa, in der er täglich sein Mahl empfängt. Wunder über Wunder beweisen den Brahmanen seine Hoheit; Götter kommen herab, um seine Predigt zu hören; sie leuchten wie flammendes Feuer durch die Nacht. Wohl erkennt Kassapa die überirdische Herrlichkeit seines Gastes, aber er kann sich nicht entschliessen, sich ihm unterzuordnen. „Da dachte," heisst es hier in unsrer alten Erzählung, „der Erhabene bei sich: ‚Lange noch wird dieser Thor also denken: ‚Hochgewaltig ist der grosse Samana und hochmächtig, aber er ist nicht heilig wie ich'. Wohlan,

ich will dieses Einsiedlers Herz bewegen'. Da sprach der Erhabene zu dem Einsiedler Kassapa von Uruvelâ: ‚Du bist nicht heilig, Kassapa, noch hast du den Pfad der Heiligkeit erreicht; auch weisst du nicht von dem Wandel, durch den du heilig sein und den Pfad der Heiligkeit erreichen möchtest.' Da neigte der Einsiedler Kassapa von Uruvelâ sein Haupt zu den Füssen des Erhabenen und sprach zu dem Erhabenen: ‚Lass mich, o Herr, von dem Erhabenen die Weihen empfangen, die niedere und die höhere'."

Dieser Erzählung gleichen mehr oder minder alle Bekehrungsgeschichten der buddhistischen Evangelien. Wo ein Versuch der Characteristik gemacht wird, fällt er unbeholfen und dürftig aus. Dass ernstes, tiefes Fühlen und der Schwung grossartiger Erregung diesen Geistern nicht versagt war, davon giebt die Poesie der Buddhisten Zeugniss. Aber darzustellen wusste man nicht, und am wenigsten vermochte man individuelles Leben zu verstehen.

Kassapa's beide Brüder und die ganzen Schaaren der Einsiedler in ihrer Umgebung bekehren sich zu Buddha und empfangen die Mönchsweihen: vielleicht ein historischer Zug, dass hier — wie Aehnliches auch auf verwandten geschichtlichen Gebieten beobachtet werden kann — gleich unter den ersten Jüngern des neuen Glaubens geistliche Männer der alten Lehre im Vordergrund stehen[1]). Durch die Bekehrung der Kassapas ist die Zahl der Gläubigen mit einem Schlage zu einem Tausend herangewachsen.

Von Uruvelâ geht jetzt der Zug nach der nahe gelegenen Hauptstadt des Magadhareiches, nach Râjagaha. Vor der Stadt, in einem Bambuswald, wird Halt gemacht. Der junge König Bimbisâra hört von Buddha's Ankunft und zieht mit einem ungeheuren Gefolge[2]) von Bürgern und Brahmanen hinaus, den

---

[1]) Dies hat Windisch (Mâra und Buddha 234) bemerkt.

[2]) Der Text sagt, dass „zwölf Myriaden Brahmanen und Bürger von Magadha" den König umgaben. Diese übertrieben hohe Zahl hebt

schnell berühmt gewordenen Lehrer kennen zu lernen. Als man Buddha und Kassapa neben einander sieht, erheben sich Zweifel, wer von Beiden der Lehrer, wer der Jünger ist. Kassapa steht von seinem Sitz auf, neigt sein Haupt zu den Füssen Buddha's und spricht: „Mein Meister, Herr, ist der Erhabene; ich bin sein Jünger. Mein Meister, Herr, ist der Erhabene; ich bin sein Jünger.“ Und Buddha predigt vor dem König und seinem Gefolge; mit grossen Schaaren seines Volks erklärt Bimbisâra sich als Laiengenossen der Gemeinde Buddha's. Er ist hinfort sein langes Leben hindurch einer der treusten Freunde und Beschützer Buddha's und seiner Lehre gewesen.

Die Tradition erzählt, dass damals zu Râjagaha Buddha auch die beiden Männer sich zu Jüngern gewonnen hat, die später in den Kreisen der Gemeinde als die Ersten nach dem Meister geehrt worden sind, Sâriputta und Moggallâna. Diese beiden durch enge Freundschaft verbundenen Jünglinge, Söhne brahmanischer Familien, hielten sich zu Râjagaha als Anhänger eines der damals so zahlreichen wandernden Bettelmönche und Schulhäupter, des Sanjaya, auf. In ihrem gemeinsamen Streben nach den geistlichen Gütern hatten sie, wie erzählt wird, einander das Versprechen gegeben: „Wer zuerst die Erlösung vom Tode erlangt, soll es dem Andern sagen.“ Eines Tages erblickte Sâriputta einen der Jünger Buddha's, den Assaji, der die Strassen von Râjagaha durchwanderte Almosen zu sammeln, ruhig und voll Würde, mit gesenktem Blick. „Als er ihn sah,“ sagt hier unsre Erzählung[1], „dachte er: ‚Wahrlich, dies ist einer der Mönche, die

---

sich allzu sehr von den häufigen Angaben über die Zahl der Buddha begleitenden Jünger (einige Hunderte, höchstens Tausend) ab, als dass wir aus ihr mit irgend welcher Sicherheit auf einen ähnlich übertriebenen Character der letzteren, an sich wohl glaublichen Zahlen zu schliessen in der Lage wären.

[1]) Das Textstück, das ich hier übersetze, kann wenigstens vermuthungsweise mit einem der Texte identificirt werden, welche König

heilig sind in der Welt oder die den Weg zur Heiligkeit erreicht haben. Ich will zu diesem Mönch hingehen und will ihn fragen: ‚Freund, in wessen Namen hast du der Welt entsagt? Wer ist dein Meister? Wessen Lehre bekennst du?‘ Da aber gedachte Sâriputta der Bettelmönch: ‚Jetzt ist nicht die Zeit, diesen Mönch zu fragen. Zwischen den Häusern geht er und sammelt Almosen. Ich will diesem Mönch nachgehen, wie man dem nachgeht, von welchem man etwas begehrt.‘ Als aber der ehrwürdige Assaji zu Râjagaha Almosen gesammelt hatte, nahm er die empfangenen Gaben und kehrte um. Da ging Sâriputta der Bettelmönch zum ehrwürdigen Assaji; zu ihm gelangt, begrüsste er sich mit dem ehrwürdigen Assaji. Nachdem er begrüssende, freundliche Worte mit ihm gewechselt hatte, stellte er sich neben ihn. Neben ihm stehend sprach Sâriputta der Bettelmönch zum ehrwürdigen Assaji also: ‚Deine Miene, Freund, ist hell, deine Farbe ist rein und klar. In wessen Namen, Freund, hast du der Welt entsagt? Wer ist dein Meister? Wessen Lehre bekennst du?‘ ‚Es ist der grosse Samana, Freund, der Sakyasohn, der aus dem Hause der Sakya kommt und der Welt entsagt hat. In seinem des Erhabenen Namen habe ich der Welt entsagt; er der Erhabene ist mein Meister; seine des Erhabenen Lehre bekenne ich.‘ ‚Und was sagt dein Meister, Freund, und was lehrt er?‘ ‚Ich bin ein Neuling, Freund; es ist nicht lange, dass ich die Welt verlassen habe; ich bin eben erst zu dieser Lehre und dieser Ordnung herzugekommen. Ich kann dir die Lehre nicht in voller Ausdehnung verkünden, aber ihren kurzen Sinn kann ich dir sagen.‘ Da sprach Sâriputta der Bettelmönch zum ehrwürdigen

---

Asoka in der Inschrift von Bairât (um 260 vor Chr.) den Mönchen und Nonnen, Laienbrüdern und Laienschwestern eifrig zu hören und zu lernen empfiehlt. Dort werden „die Fragen des Upatissa“ angeführt; Upatissa aber ist ein Name des Sâriputta.

Assaji: ‚Sei es also, Freund. Sage mir wenig oder viel, aber vom Sinne rede mir; nach dem Sinn allein trage ich Verlangen; was willst du dich viel an den Buchstaben kehren?‘ Da redete der ehrwürdige Assaji zu Sâriputta dem Bettelmönch dieses Wort der Lehre:

„‚Die Wesenheiten, die aus einer Ursache fliessen, deren Ursache lehrt der Vollendete, und welches Ende sie nehmen; dies ist die Lehre des grossen Samana[1]).‘

„Als aber Sâriputta der Bettelmönch dies Wort der Lehre hörte, erwachte in ihm das reine, fleckenlose Wahrheitsauge, und er erkannte: ‚Was immer dem Entstehen unterthan ist, das Alles ist auch dem Vergehen unterthan.‘ (Und er sprach zu Assaji): ‚Wenn die Lehre auch nichts als dies ist, so hast du die Stätte erreicht, wo es kein Leid giebt, die seit vielen Myriaden von Weltaltern nicht geschaut ist‘.“

Sâriputta geht jetzt zu Moggallâna, seinem Freunde. „Deine Miene, Freund,“ sagt Moggallâna, „ist hell, deine Farbe ist rein und klar. Hast du die Erlösung vom Tode gefunden?“ „Ja, Freund, ich habe die Erlösung vom Tode gefunden.“ Und er spricht ihm von seiner Begegnung mit Assaji, und auch dem Moggallâna „erwacht das reine, flecken-

---

[1]) Dieser Spruch hat später als das kurzgefasste Glaubensbekenntniss des Buddhismus gegolten; man begegnet ihm inschriftlich auf zahlreichen Monumenten. Ohne Zweifel bezieht er sich auf die Doctrin von der Verkettung der Ursachen und Wirkungen, bei welcher Lehre die Tradition, wie wir sahen (S. 134), Buddha's Gedanken noch, als er unter dem heiligen Baum der Buddhaschaft sitzt, verweilen lässt. Das leidenvolle Verhängniss der Welt vollzieht sich in der Verkettung der Wirkungen, die aus dem Nicht-Wissen fliessen; welches diese an einander hängenden, aus dem Nicht-Wissen hervorgegangenen Wesenheiten sind und wie sie ihr Ende nehmen, d. h. wie das Leiden der Welt aufgehoben wird, das sagt die Lehre Buddha's.

lose Wahrheitsauge". Vergeblich versucht Sanjaya, ihr Lehrer, sie bei sich zurückzuhalten. Sie gehen mit grossen Schaaren von andern Schülern des Sanjaya in den Hain, wo Buddha weilt; dem Sanjaya aber bricht ein heisser Blutstrom aus dem Munde. Buddha sieht die Beiden kommen; er verkündet seiner Umgebung, dass, die dort nahen, die Ersten und Edelsten unter seinen Jüngern sein werden. Und Beide empfangen von Buddha selbst die Weihen.

„Zu der Zeit," fährt hier unsre Erzählung fort, „wandten sich viele angesehene, edle Jünglinge aus dem Magadhalande dem Erhabenen zu, in Heiligkeit zu leben. Da wurde das Volk unwillig, murrte und ward zornig: ‚Der Asket Gotama ist gekommen, Kinderlosigkeit zu bringen; der Asket Gotama ist gekommen, Wittwenthum zu bringen; der Asket Gotama ist gekommen, Untergang der Geschlechter zu bringen. Jetzt hat er die tausend Eremiten zu seinen Jüngern gemacht, und er hat die zwei hundert und funfzig Bettelmönche des Sanjaya zu seinen Jüngern gemacht, und hier diese vielen angesehenen, edlen Jünglinge aus dem Magadhalande wenden sich dem Asketen Gotama zu, in Heiligkeit zu leben.' Und wenn die Leute Jünger sahen, schalten sie sie mit diesem Spruch:

‚Gezogen kam der grosse Mönch zu der Magadha Bergesstadt.
Die Sanjaya bekehrt er all', wen wohl heut' er bekehren wird?'

„Da hörten die Jünger, wie das Volk unwillig war, murrte und zornig war. Und die Jünger sagten es dem Erhabenen. „Dieser Lärm, ihr Jünger, wird nicht lange dauern. Sieben Tage wird er dauern; nach sieben Tagen wird er verschwinden. Ihr aber, ihr Jünger, wenn sie euch schelten mit dem Spruch:

‚Gezogen kam der grosse Mönch zu der Magadha Bergesstadt.
Die Sanjaya bekehrt er all', wen wohl heut' er bekehren wird?'

so antwortet ihnen mit diesem Spruch:

‚Die Helden, die Vollendeten bekehren durch ihr wahres Wort.
Wer will schmähn den Erleuchteten, der durch der Wahrheit Macht bekehrt?'"

Haben wir hier in der That ein Paar solche Zeilen vor uns, wie sie damals unter dem zungenfertigen Volk der hauptstädtischen Gassen zwischen Freunden und Feinden des jungen Lehrers hin und her geflogen sein mögen?

VIERTES CAPITEL.

## Das Wirken Buddha's.

Mit der Erzählung von der Bekehrung jener beiden vornehmsten Jünger und von der schnell beschwichtigten Verstimmung des Volks zu Râjagaha bricht der zusammenhängende Bericht von der Laufbahn Buddha's ab, um erst da wieder anzuknüpfen, wo es galt, die Erinnerung an die letzten Wanderungen des greisen Lehrers, an seine Abschiedsreden und an seinen Tod festzuhalten. Für die lange Zeit zwischen jenem Anfang und dem Ende, eine Zeit von angeblich mehr als vier Jahrzehnten, ist in der alten Ueberlieferung keine zusammenhängende Darstellung erhalten, nur Sammlungen zahlloser wirklicher oder angeblicher Reden, Dialoge und Sentenzen Buddha's, denen die kurze Angabe ihrer äussern Veranlassung, des Ortes und der Umgebung, vor welcher die betreffenden Aussprüche gethan worden, beigefügt ist[1]).

[1]) Ein grosser Theil dieser Materialien sondert sich auf den ersten Blick als auf handgreiflichen Erfindungen beruhend ab. So wird z. B. im Vinaya die kirchenrechtliche Lehre von den Personen, welche die niedere Weihe (pabbajjâ) nicht empfangen dürfen, in der Form dargestellt, dass der Text Buddha in Râjagaha weilen und nun der Reihe nach alle denkbaren Fälle der Ertheilung der Weihe an Unqualificirte vorkommen lässt: jedesmal werden Klagen über die Ungehörigkeit erhoben und von Buddha durch Erlass des betreffenden Verbots erledigt. Dann geht Buddha an einen andern Ort, und es trägt sich eine Reihe analoger Vorkommnisse zu, die zur Regelung andrer kirchenrechtlicher Materien den Anlass geben, u. s. f.

Aeusserlich angesehen ist es ein einförmiges Leben, das in dieser einfarbigen Ueberlieferung vor uns liegt, und alles das, worin allein die wahre Geschichte dieses Lebens geruht hat, ist uns verhüllt. Wann und wie im Geiste Buddha's das Bild von Welt und Leben die Gestalt angenommen hat, in der es seiner Gemeinde erschien, nach welchem Gange vor Allem seine Ueberzeugungen von sich selbst und von seiner Mission sich entwickelt haben, wie endlich die Stimmung des indischen Volks, die Kritik der indischen Schulen auf sein Denken und Wollen zurückwirkte: diese Fragen aufzuwerfen wird, wer einen Blick auf unsre Quellen thut, ein für allemal den Muth verlieren. Hiervon werden und können wir nie etwas erfahren.

Was wir können, ist allein dies, ohne Scheidung von Früherem und Späterem die einzelnen Züge, welche die Ueberlieferung bietet, zu einem Gesammtbilde zu vereinigen, einem Bilde von Buddha's Lehren und Leben, von seinem Verkehr mit Hoch und Gering, dem Kreis seiner Jünger, den weiteren Kreisen der Anhänger und Gegner.

Dürfen wir glauben, in einem solchen Bilde geschichtliche Wahrheit zu erfassen?

Ja und nein.

Nein, denn dies Bild zeigt uns wohl den Typus altbuddhistischen Wesens, aber nicht die individuellen Züge, die Buddha und eben nur ihm so ausschliesslich zu eigen gehörten, wie wir von Sokrates ein Bild haben, das eben nur dem Sokrates und keinem Andern ähnlich sieht, auch keinem Sokratiker.

Doch eben was nach der einen Seite einen Mangel unsrer Erkenntniss bezeichnet, giebt uns andrerseits auch wieder das Recht, ihr zu vertrauen.

Indien ist nun einmal ein Land der Typen, nicht der mit ihrem eignen Stempel geprägten Individualität. Leben

entsteht und vergeht dort, wie die Pflanze blüht und verwelkt, unter dem dumpfen Zwange von Naturkräften, und Naturkräfte können nur typische Gestaltungen erzeugen. Nur wo der Hauch der Freiheit weht, werden die stolzen Kräfte des Menschen entfesselt, welche wirken, dass er etwas Eignes, nur sich selbst Gleiches zu sein vermag und zu sein wagt. So ruht auf allen Gebilden der indischen Epik trotz ihrer Farbenpracht jener seltsam starre Zug, der uns die Menschen wie Schatten erscheinen lässt, welchen der Trunk von dem belebenden Blute verwehrt ward, und jener Zug rührt vor allem Andern daher, dass das Reich dieser Poesie nicht bis dorthin geht, wo das eigenste Leben des Einzelnen anhebt. Der indischen Poesie war dies Gebiet verschlossen, weil dem indischen Volke selbst die Kraft Individualitäten zu bilden versagt war. Und ebenso ist auch in der Geschichte des indischen Denkens das handelnde Subject nicht der Einzelne, sondern immer nur der grosse indische Volksgeist, das was die Inder, wenn nach dem Ursprung ihrer heiligen Schriften gefragt wird, den heiligen Vedageist nennen. Ueberall wirkt ein unpersönlich Allgemeines, und der Einzelne trägt nur die Züge, die der Gemeingeist ihm aufgeprägt hat.

Müssen wir nicht glauben, dass dieses selbe Gesetz auch die Anfänge des buddhistischen Wesens beherrscht hat? Die grossen Jünger, die den Meister umgeben, Sâriputta und Moggallâna, Upâli und Ânanda, sehen einander in den alten Erzählungen vollkommen gleich, und ihr Bild ist wieder nichts als das ununterscheidbar ähnliche, nur verkleinerte Abbild Buddha's selbst. Die Wirklichkeit war schwerlich viel anders; der Einzelne war wenig mehr als ein Exemplar, das den Gemeindegeist zur Erscheinung brachte, und dieser Gemeindegeist wieder sammt den Formen, in denen er sich äusserlich darstellte, war kaum verschieden von dem Geist Buddha's selbst und den Formen, in welchen Buddha's Leben sich bewegte.

Uebrigens ist die Zeit zwischen Buddha und der Fixirung der Tradition nichts weniger als reich gewesen an Geistern, die vermocht hätten, der grossen Bewegung eine neue Richtung zu geben und ihr den Stempel ihres eignen Wesens aufzuprägen; einen Paulus hat die altbuddhistische Kirche nicht gehabt. Darin liegt aber für uns eine Gewähr, dass diese Bewegung, wie sie uns dargestellt wird, in ihrem Wesen dieselbe ist, wie Buddha und seine ersten Jünger sie geschaffen haben. Wohl mag mancher grosse Zug von Geist und schöpferischer Kraft Buddha eigen gewesen sein, den die dürftigeren Naturen, durch welche sein Bild uns erhalten ist, auf ihr eignes Niveau herabgezogen haben, aber fundamental missverstanden worden ist eine Gestalt wie die seine gewiss nicht.

So werden wir, wenn auch nur wenige Züge des überlieferten Bildes im Sinn historischer Exactheit verbürgt genannt werden können, doch dies Bild selbst seiner Gesammtheit nach in einem höhern Sinne wohl als verbürgt anzusehen ein Recht haben.

---

## Tägliches Leben Buddha's.

Jahr für Jahr wiederholte sich für Buddha und seine Jünger der Wechsel zwischen einer Zeit des Wanderns und einer Zeit der Ruhe und Zurückgezogenheit. Wenn im Juni nach der dürren Gluthhitze des indischen Sommers Wolkenmassen sich aufthürmen und unter Donnerrollen das Herannahen des regenbringenden Monsuns sich ankündigt, bereitet der Inder heute wie vor Alters sich und sein Haus für die Zeit, in der alles gewohnte Thun und Treiben durch den Regen unterbrochen wird; wochenlang halten dann die strömenden Güsse an vielen Orten die Bewohner in ihren Hütten oder doch in ihren Dörfern fest, deren Verbindung mit der

Nachbarschaft durch die reissend angeschwollenen Bäche und durch Ueberschwemmungen abgeschnitten ist. „Die Vögel,“ sagt ein altes buddhistisches Werk, „bauen ihre Nester in den Wipfeln der Bäume; darin schmiegen und verkriechen sie sich während der feuchten Zeit.“ So war es denn für die Glieder der Mönchsorden, ohne Zweifel nicht erst seit Buddha, sondern seit es ein geistliches Wanderleben in Indien gegeben hat, unverbrüchliche Regel, die drei feuchten Monate hindurch das Wandern zu unterbrechen und in der Nähe von Städten oder Dörfern, wo man durch die Gaben Gläubiger sichern Unterhalt fand, diese Zeit in stiller Zurückgezogenheit zu verbringen. Hieran hielt man um so strenger fest, weil man gerade in der Regenzeit, die nach der ausdörrenden Sommerhitze überall unzähliges junges Pflanzen- und Thierleben erweckt, nicht wandern konnte, ohne das Gebot, welches die Vernichtung auch des niedrigsten Lebens untersagte, auf jedem Schritt zu verletzen.

So hat Buddha Jahr für Jahr drei Monate lang „Regenzeit gehalten“, umgeben von Schaaren seiner Jünger, die zusammenströmten, die feuchte Zeit in der Nähe des Meisters zu verleben. Könige und Reiche drängten sich zu der Ehre, ihn und die Jünger, die mit ihm waren, während dieser Zeit in den Behausungen und Gärten, die sie der Gemeinde gestiftet hatten, als Gäste aufzunehmen.

Endete die Regenzeit, so begann das Wandern; Buddha zog von Ort zu Ort, wohl fast immer mit grossem Gefolge von Jüngern; die Texte pflegen bald von drei, bald von fünf Hunderten, die ihm folgten, zu reden[1]). An den grossen Strassen, auf denen die geistlichen Wanderer wie der kauf-

[1]) Bei Gelegenheit einer Prophezeiung Buddha's über Metteyya, den nächsten Buddha, welcher in ferner Zukunft auf Erden erscheinen wird, heisst es: „Er wird der Führer einer Jüngerschaar von Hunderttausenden sein, wie ich jetzt der Führer einer Jüngerschaar von Hunderten bin“ (Cakkavattisuttanta).

männische Verkehr sich vorzugsweise bewegten, hatten vielfach die anwohnenden Gläubigen dafür gesorgt, dass Buddha und seinen Jüngern ein Obdach zur Verfügung stand; oder wo Mönche weilten, die der Lehre anhingen, fand man in deren Wohnstätten ein Nachtlager, und war ein andres Unterkommen nicht zu erlangen, fehlte es nicht an Mangos oder Banjanen, an deren Fuss die Schaar rasten oder übernachten konnte.

Das Gebiet, durch welches diese Wanderungen sich vorzugsweise erstreckten, war der Kreis der „östlichen Lande", d. h. vor Allem die alten Königreiche der Kâsi-Kosala und der Magadha sammt den benachbarten Freistaaten, die heutigen Länder Oudh und Bihar. Dagegen wurden die Reiche des westlichen Hindostan, die alten Sitze vedischer Cultur und der exclusiven Macht eines den religiösen Bewegungen des Ostens fremd und feindlich gegenüberstehenden Brahmanenstandes, wenn die Ueberlieferung uns recht berichtet, von den Wanderungen Buddha's zwar berührt, aber doch nur selten und vorübergehend. Als die vornehmlichsten Hauptstationen dieser Reisen und zugleich nach Nordwesten und Südosten die ungefähren Grenzpunkte des Gebietes, das der regelmässige Schauplatz von Buddha's Wanderleben war, erscheinen die Residenzstädte der Könige von Kosala und Magadha, Sâvatthi (heute Sahet Mahet, an der Rapti) und Râjagaha (heute Rajgir, südlich von Bihar)[1]. In der nächsten Umgebung

[1]) Die Entfernung dieser beiden Hauptstädte ist nahezu der von Berlin und Köln gleich. Ausser ihnen werden in der Aufzählung der „grossen Städte, in denen viele bedeutende Kshatriyas, bedeutende Brahmanen und bedeutende Bürger an den Vollendeten glauben" (Mahâparinibbâna S. 55), noch Campâ, Sâketa, Kosambî und Benares genannt: alles Städte des östlichen Hindostan, bis auf Kosambî, welches aber nicht weit im Westen liegt und offenbar unter den westlichen Städten die von den buddhistischen Mönchen verhältnissmässig am meisten besuchte war. — Ein Vers des Saṃyutta Nikâya (vol. I, p. 199)

dieser Städte besass die Gemeinde zahlreiche und glänzende Parks, in denen Baulichkeiten aller Art für die Bedürfnisse des Gemeindelebens errichtet waren. „Nicht zu fern und nicht zu nah bei der Stadt“, so lautet in den heiligen Texten die stehende Beschreibung solcher Parks, „wohl versehen mit Eingängen und Ausgängen, leicht erreichbar für alles Volk, das dorthin verlangt, bei Tage nicht zu belebt, bei Nacht still, von Lärm und Menschenschaaren entfernt, ein Ort der Zurückgezogenheit, eine gute Stätte für einsame Betrachtung“. Solch ein Park war das Veluvana („Bambuswald“), einst ein Lustwald des Königs Bimbisâra und von diesem dann Buddha und der Gemeinde zum Geschenk gemacht; ein andrer war das noch berühmtere Jetavana (bei Sâvatthi), eine Gabe von Buddha's freigebigstem Verehrer, dem grossen Kaufmann Anâthapindika, jener Garten, von welchem der alte Mönchspoet sagt:

„Jetavana, das liebliche,
Weisenschaarendurchwandelte,
Wo gewohnt hat der Wahrheit Fürst,
Der Ort, der mir das Herz erfreut[1].“

Wie die heiligen Texte, so zeigt auch die monumentale Ueberlieferung, die Reliefs des grossen Stupa von Bharhut, wie hoch gefeiert in der buddhistischen Gemeinde diese Gabe des Anâthapindika von Alters her gewesen ist. Es wird erzählt, dass Anâthapindika nach einer Stätte suchte, die würdig wäre, Buddha und seinen Jüngern zum Aufenthalt zu dienen;

antwortet auf die Frage, wo die Jünger Buddha's umherwandern: „Nach Magadha sind sie gegangen, nach Kosala sind sie gegangen; Etliche aber wandern im Vajjilande (bei Vesâlî).“

[1]) Saṃyutta Nikâya vol. I, p. 33 (= p. 55). — Der chinesische Pilger Fa Hian (im Anfang des 5. Jhd. nach Chr.) schreibt über das Jetavana (nach Beal's Uebersetzung, S. 75): „Das klare Wasser der Teiche, das üppige Grün und zahllose Blumen in mannichfaltigen Farben vereinen sich in dem Bilde von dem, was man den Vihâra des Chi-ûn (Jeta) nennt.“

der Park des Prinzen Jeta allein schien alle Vorzüge in sich zu vereinen, aber der Prinz weigerte sich, ihn zu verkaufen. Nach vielen Bemühungen erhielt Anâthapindika den Park doch für so viel Gold, als hinreichte, den Grund und Boden des ganzen Jetavana damit zu bedecken. Er übergab ihn Buddha, dessen Lieblingsaufenthalt er seitdem gewesen ist. Unzählige Abschnitte der heiligen Texte, in denen von Reden und Aussprüchen Buddha's berichtet wird, heben an: „Zu der Zeit weilte der erhabene Buddha bei Sâvatthi, im Jetavana, dem Park des Anâthapindika.“

Kann in dem heimathlosen Wanderleben Buddha's und seiner Jünger von einer Heimath die Rede sein, so dürfen vor Allem Stätten wie das Veluvana und das Jetavana so genannt werden, nahe den grossen Centren des indischen Lebens und doch von dem Getriebe der Grossstädte unberührt, einst die stillen Ruheorte von Herrschern und Vornehmen, ehe die gelbgewandigen Bettelmönche darin einzogen und die „Gemeinde in den vier Weltgegenden, Anwesende und Abwesende“ zur Herrin des königlichen Besitzes geworden ist. In diesen Gärten lagen die Wohnstätten der Brüder, Häuser, Hallen, Säle, Vorrathsräume, umgeben von Lotusteichen, von duftenden Mangos, von zierlichen, hoch über alles andre Laub sich erhebenden Fächerpalmen und von dem tiefen Grün des Nyagrodhabaumes, dessen aus der Luft sich herabsenkende Wurzeln zu neuen Stämmen werden und mit ihren schattig kühlen Hallen und Laubgängen zum sinnenden Ruhen einzuladen scheinen.

Dies waren die Umgebungen, in denen Buddha einen grossen Theil seines Lebens, vielleicht die an Wirken und Schaffen reichsten Zeiten zugebracht hat. Hier strömten die Massen des Volks zusammen, Mönche wie Laien, um ihn zu sehen und seine Reden zu hören. Es kommen pilgernde Mönche aus entfernten Gegenden, welche Buddha's Lehre gehört haben und wenn die Regenzeit vergangen ist sich auf

die Wanderung machen, um den Meister von Angesicht zu sehen. „Es ist Sitte," lautet ein stehender Passus der Texte, „dass Mönche, wenn sie Regenzeit gehalten haben, sich aufmachen, den Erhabenen zu sehen. Es ist Sitte der erhabenen Buddhas, sich mit den Mönchen, die aus der Ferne kommen, zu begrüssen." „Geht es euch wohl, ihr Mönche?" fragt dann Buddha die Kommenden, „findet ihr zu leben? Habt ihr in Frieden und Eintracht und ohne Streit die Regenzeit wohl zugebracht und keinen Mangel an Unterhalt gelitten?"

So hören wir von einem Gläubigen namens Sona, der fern von den Gegenden, in denen Buddha lebte, im Lande Avanti (Malva) die Kunde von der neuen Lehre vernommen hatte und unter ihre Bekenner aufgenommen zu werden wünschte. Drei Jahre lang hatte er warten müssen, bis es ihm gelungen war, in diesem entfernten Lande die zehn Mönche zusammenzubringen, deren Anwesenheit erforderlich war, um einem neu Herzukommenden die Weihen zu ertheilen. Da erwachte in ihm einst, als er in der Einsamkeit weilte, der Gedanke: „Ich habe wohl von dem Erhabenen gehört, so und so ist er, aber ich habe ihn nicht von Angesicht gesehen. Ich will gehen ihn zu schauen, den erhabenen, heiligen, höchsten Buddha, wenn mein Lehrer mich gehen lässt." Und sein Lehrer, dem er seinen Wunsch aussprach, antwortete ihm: „Schön, schön, Sona; gehe hin, Sona, ihn zu schauen, den erhabenen, heiligen, höchsten Buddha. Du wirst ihn schauen, Sona, den Erhabenen, den Freudenbringer, den Freudenspender, dessen Sinne stille sind, dessen Seele stille ist, den höchsten Selbstbezwinger und Friedereichen, den Helden, der sich selbst bezwungen hat und über sich wacht, der seine Sinne im Zaum hält." Und Sona machte sich auf die Reise nach Sâvatthi, den Meister im Jetavana, dem Garten des Anâthapindika aufzusuchen.

Solche Pilger strömten, wo Buddha weilte, zusammen, und die Begegnungen und Begrüssungen der ankommenden

Schaaren mit den am Orte weilenden geistlichen Brüdern, das Austauschen von Neuigkeiten, das Einrichten des Quartiers für die Reisenden rief dann wohl nicht selten jenen für abendländische Ohren so unerhörten Lärm hervor, der im Orient von solchen Gelegenheiten unzertrennlich scheint, und über welchen in den heiligen Texten mehr als einmal auf das ernstlichste geklagt wird.

Der Ruf von Buddha's Person zog auch Schaaren von solchen, die ausserhalb des engeren Kreises der Gemeinde standen, von nah und fern herbei. „Zum Asketen Gotama," sagte man unter einander, „kommen die Leute durch Königreiche und durch Länder gezogen, um sich mit ihm zu befragen." Oft, wenn er in der Nähe der königlichen Residenzen verweilte, kamen die Könige, Prinzen und Würdenträger zu Wagen oder auf Elefanten zu ihm heraus, ihm Fragen vorzulegen oder seine Lehre zu hören. Eine solche Scene ist uns im Eingange des „Sûtra von der Frucht des Asketenthums" beschrieben und kehrt in bildlicher Darstellung unter den Reliefs von Bharhut wieder. Das Sûtra erzählt, wie König Ajâtasattu von Magadha in der „Lotosnacht", das ist in der Vollmondnacht des October, der Zeit der blühenden Lotos, im Freien, auf dem platten Dach des Palastes sitzt von seinen Räthen umgeben, „Da that," heisst es in jenem Text, „der König von Magadha, Ajâtasattu, der Sohn der Vedehî, diesen Ausruf: Schön fürwahr ist diese Mondnacht, lieblich fürwahr ist diese Mondnacht, herrlich fürwahr ist diese Mondnacht, herzerfreuend fürwahr ist diese Mondnacht, günstige Zeichen fürwahr trägt diese Mondnacht. Welchen Samana oder welchen Brahmanen soll ich gehen zu hören, dass, wenn ich ihn höre, meine Seele erfreut werde?" Der eine der Räthe nennt diesen, der andre jenen Lehrer; Jîvaka aber, des Königs Arzt, sitzt schweigend da. „Da sprach der König von Magadha, Ajâtasattu, der Sohn der Vedehî, zu Jîvaka Komârabhacca: Was schweigst du, Freund Jîvaka? — In meinem Mangogarten

o Herr, weilt er, der erhabene, heilige, höchste Buddha mit einer grossen Schaar von Jüngern, mit drei Hunderten von Mönchen. Von ihm, dem erhabenen Gotama, geht herrlicher Preis durch die Welt, solchergestalt: er der Erhabene ist der heilige, höchste Buddha, der Wissende, Gelehrte, der Gebenedeite, der die Welten kennt, der Höchste, der den Menschen wie einen Stier bändigt, der Lehrer von Göttern und Menschen, der erhabene Buddha. Ihn den Erhabenen gehe zu hören, Herr; wohl mag, wenn du ihn den Erhabenen hörst, deine Seele, o Herr, erfreut werden." — Und der König lässt für sich und die Königinnen Elefanten bereit machen, und bei Fackelschein zieht der königliche Zug durch die Mondnacht aus dem Thor von Râjagaha hinaus zum Mangowald des Jîvaka; dort soll Buddha mit dem König das berühmte Gespräch „von der Frucht des Asketenthums" gehalten haben, an dessen Ende der König sich als Laiengenossen zu der Gemeinde Buddha's bekannte.

Die Bilder, welche die heiligen Texte von Scenen wie dieser erhalten haben, sind überaus mannichfaltig; kein Zweifel, dass sich das Treiben, wie es sich um Buddha's Person bewegt hat, in ihnen thatsächlich wiederspiegelt. Wenn Buddha zu den Freistädten kommt, pflegt von seinen Begegnungen mit den adligen Geschlechtern, die deren Herrschaft inne haben, die Rede zu sein. Aus Kusinârâ ziehen die Malla, die regierende Familie jener Stadt, ihm entgegen und erlassen ein Gebot: „Wer dem Erhabenen nicht entgegenzieht, bezahlt eine Strafe von fünfhundert." Aus der glänzendsten der indischen Freistädte, dem üppig reichen Vesâlî, kommt die vornehme Jugend vom Hause der Licchavi mit ihren prächtigen Gespannen zu Buddha hinaus gefahren, die einen in weissen Kleidern und mit weissem Schmuck, die andern gelb, schwarz, roth. Buddha sagt zu seinen Jüngern, als er die Licchavi von Weitem kommen sieht: „Wer, ihr Jünger, unter euch die Götterschaar der dreiunddreissig Götter nicht gesehen

hat, der sehe die Schaar der Licchavi, der blicke die Schaar der Licchavi an, der schaue hin auf die Schaar der Licchavi.“ Und ausser der adligen Jugend kommt mit nicht geringerer Pracht eine andre Berühmtheit der Stadt zu Buddha gefahren, die Courtisane Ambapâlî; sie ladet Buddha sammt seinen Jüngern zur Mahlzeit in ihrem Mangowalde ein, und als sie dorthin kommen und das Mahl beendet ist, schenkt sie Buddha und der Gemeinde den Mangowald.

Das Bild von dem Publikum, das sich in Buddha’s Umgebung zusammenfand, zu vervollständigen darf endlich das in Indien damals längst schon üppig gedeihende Geschlecht der Dialektiker und theologischen Raufbolde aller Schattirungen nicht unerwähnt bleiben: der stattliche, vom König mit den Revenuen eines Dorfs dotirte Brahmane, der mit grossem Gefolge angefahren kommt, der junge Brahmanenschüler, der von seinem Lehrer ausgeschickt ist, ihm Kunde über den vielbesprochenen Gotama zu bringen, und den es lüstet, in einem dialektischen Gefecht mit dem berühmten Gegner seine Sporen zu verdienen, endlich sophistische „Haarspalter“, Leute geistlichen wie weltlichen Standes, die gehört haben, dass der Samana Gotama in der Nähe weilt, und die sich rüsten, in zweischneidigen Fragen ihm Schlingen zu legen und ihn, welche Antwort er auch geben mag, in Widersprüche zu verwickeln.

Ein häufiger Schluss der Unterredungen ist, dass die Verehrer oder die überwundenen Gegner Buddha’s ihn sammt seinen Jüngern auf den folgenden Tag zum Mittagsmahl einladen: „Es möge, Herr, der Erhabene mir für morgen zum Mittagsmahl zusagen mit seinen Jüngern.“ Und Buddha giebt durch Schweigen seine Zusage zu erkennen. Wenn dann am nächsten Tage gegen die Mittagstunde die Mahlzeit bereitet ist, schickt der Gastgeber einen Boten an Buddha: „Es ist Zeit, Herr, die Mahlzeit ist bereit;“ und Buddha nimmt das Obergewand sammt dem Almosentopf und geht mit seinen Jüngern in die Stadt oder das Dorf zur Wohnung seines

Wirthes. Nach der Mahlzeit, bei welcher wohlhabende Gastgeber, von Fleischspeisen abgesehen, das Beste aufbieten, was die nicht eben luxuriöse Küche jener Zeit leistet, und bei welcher der Wirth selbst mit seiner Familie die Gäste bedient, nimmt, wenn die stehende Waschung der Hände vollzogen ist, der Wirth sammt den Seinen an Buddha's Seite Platz, und Buddha richtet an sie Worte geistlicher Ermahnung und Belehrung.

Ist der Tag durch keine Einladung in Anspruch genommen, so macht Buddha in der Regel nach Mönchsbrauch seinen Bettelgang durch Dorf oder Stadt. Nachdem er wie seine Jünger früh aufgestanden ist, wenn das Morgenroth am Himmel erscheint, und die frühen Stunden in geistlichen Uebungen oder im Verkehr mit den Jüngern zugebracht hat, geht er mit seinen Begleitern der Stadt zu. Als längst sein Ansehen auf der Höhe stand und sein Name durch Indien unter den Namen der Ersten genannt wurde, konnte man Tag für Tag den Mann, vor dem Könige sich neigten, sehen, wie er durch Strassen und Gassen, Haus für Haus, die Schale in der Hand, umherzog und ohne eine Bitte auszusprechen, mit niedergeschlagenem Blick, stehend und schweigend wartete, ob ihm ein Bissen Speise in seine Schale gethan würde.

Wenn er dann von seinem Bettelgang zurückgekehrt war und die Mahlzeit gehalten hatte, folgte, wie das indische Klima gebot, eine Zeit der zurückgezogenen Ruhe. In stillem Gemach oder noch lieber im kühlen Dunkel dichter Waldgründe brachte er die schwülen, stillen Stunden des Nachmittags in einsamer Betrachtung, im heissen Sommer wohl auch im Schlaf[1]) zu, bis der Abend hereinbrach und ihn von dem „edlen Schweigen“ in das geräuschvolle Treiben von Freund und Feind zurückführte[2]).

---

[1]) Majjhima Nikâya vol. I, p. 249.

[2]) Mit dem hier Gesagten möge die mit mirakelhaften Ausschmückungen überladene, aber der Anmuth keineswegs entbehrende

## Buddha's Jünger.

Von der Aussenseite dessen, was wir als ein Bild dieses Lebens hinnehmen müssen, wendet sich unsre Darstellung nach innen. Wir haben den Kreis derer kennen zu lernen, an die vor Allen Buddha's Verkündigung sich wendet, der Jünger, die in seiner Nachfolge den Weg der Seligkeit zu finden trachten —

„Die umgeben den Siegreichen, den Führer auf der Wanderschaft,
Wie den König, den Weltbezwinger, der Räth' und Feldherrn Schaar umgiebt,
Wenn er die meerumkränzte Erd' auf seiner Siegesbahn durchzieht[1]."

Allem Anschein nach ist der Jüngerkreis selbst in der ältesten Zeit keineswegs eine freie, allein durch innere Bande geeinte Genossenschaft gewesen, wie etwa der Kreis der Jünger Jesu. Vielmehr hat hier, daran können wir kaum zweifeln, von Anfang an eine in feste Formen gefasste Gemeinschaft von Asketen, ein förmlicher Bettelmönchsorden mit Buddha als seinem Haupt bestanden. Hatten sich doch schon lange vor Buddha's Zeit die Formen und die äussere Technik eines solchen Ordenslebens in Indien festgestellt; ein Mönchsorden erschien damals dem religiösen Bewusstsein als die selbstverständliche Gestalt, in welcher allein das Leben von Personen, die im gemeinsamen Streben nach der Erlösung verbunden sind, seinen Ausdruck finden konnte. Wie überhaupt das Auftreten Buddha's nichts hatte, was seinen Zeitgenossen ungewohnt erscheinen konnte, so brauchte er auch nach dieser Seite hin nichts grundsätzlich Neues zu schaffen; im Gegentheil wäre es eine Neuschöpfung gewesen, hätte er einen Weg

---

Schilderung verglichen werden, welche Buddhaghosa (5. Jhd. nach Chr.) von dem gewöhnlichen Tageslauf im Leben Buddha's giebt (Sumangala Vilâsinî I, p. 45 fg., übersetzt bei Warren 91 fg. und bei Rhys Davids, Buddhism, its history and literature 108 fg.).

[1]) Saṃyutta Nikâya vol. I, p. 192.

der Erlösung zu predigen unternommen, der nicht durch mönchische Observanzen hindurchging.

Es werden die stehenden Worte berichtet, mit welchen Buddha die ersten Gläubigen in jenen Kreis aufgenommen haben soll: „Komm herzu, Mönch; wohl verkündigt ist die Lehre; wandle in Heiligkeit, allem Leiden ein Ende zu machen.“ Wir wissen nicht, ob sich hier authentische Erinnerung erhalten hat; durchaus richtig aber scheint die zu Grunde liegende Auffassung, dass der Jüngerkreis Buddha's von Anfang an eine Mönchsgemeinschaft ist, in welche der neu hinzutretende Bruder durch einen bestimmten Act, mit dem Aussprechen einer bestimmten Formel aufgenommen werden muss.

Das gelbe Mönchsgewand und die Tonsur bilden die äussern Kennzeichen der „Asketen, die dem Sakyasohn anhangen“ (samaṇâ Sakyaputtiyâ): dies der älteste Name, mit dem das Volk die junge Gemeinde bezeichnet hat. Sie leben in Armuth und Keuschheit. Sie haben sich von Familie und Verwandtschaft gelöst. Keinem Band von Liebe und Pflicht haben die Erlösungsdurstigen das Recht zuerkannt, sie in der Welt zurückzuhalten; der Gatte, der Buddha nachfolgen will, spricht zur Gattin: „Wenn du unser Kind den Schakalen und Hunden vorwirfst, wirst du mich doch nicht, du Elende, zur Rückkehr um des Kindes willen bewegen[1]).“

Selbstverständlich hört unter denen, die Buddha's Jünger geworden sind, auch der Unterschied der Kaste auf. In einer der Reden, welche die heiligen Texte Buddha in den Mund legen, heisst es: „Wie, ihr Jünger, die grossen Ströme, so viel ihrer sind, die Gangâ, die Yamunâ, die Aciravatî, die Sarabhû, die Mahî, wenn sie den grossen Ocean erreichen, ihren alten Namen und ihr altes Geschlecht verlieren und nur den einen Namen des grossen Oceans führen, so auch,

---

[1]) Therîgâthâ 303.

ihr Jünger, diese vier Kasten, Adlige und Brahmanen, Vaiçya und Çûdra: wenn sie nach der Lehre und dem Gesetz, das der Vollendete verkündet hat, ihrer Heimath entsagen und in die Heimathlosigkeit gehen, verlieren sie den alten Namen und das alte Geschlecht und führen nur den einen Namen der Asketen, die dem Sakyasohne anhangen." — Und in der Rede „von der Frucht des Asketenthums", in welcher Buddha dem König Ajâtasattu die Frage nach dem Lohn dessen beantwortet, der sein Haus verlässt und sich dem geistlichen Leben zuwendet, spricht Buddha davon, wenn ein Sklave oder Diener des Königs das gelbe Gewand anlegte und als Mönch in Gedanken, Worten und Werken unsträflich lebte — „würdest du dann," fragt Buddha den König, „sprechen: wohlan, lasst diesen Mann wieder meinen Sklaven und Diener sein, der vor mir aufsteht und nach mir sich niederlegt, der auf sich nimmt, was ich ihm zu thun gebiete, der mir zu Gefallen lebt, Gefälliges redet, nach meinem Antlitz schaut?" — Und der König antwortet: „Nein, Herr; ich würde mich vor ihm neigen, würde vor ihm aufstehen, ihn zu sitzen einladen, würde ihm darbieten, was er bedarf an Kleidung, Speise, Obdach und an Arznei, wenn er krank ist, und ich würde ihm Obhut, Wacht und Schutz gewähren, wie sich's gebührt." So macht das geistliche Gewand der Jünger Buddha's Knecht und Herrn, Brahmanen und Çûdra gleich. Denn die Predigt von der Erlösung ist gegeben „zum Heile für viel Volks, zur Freude für viel Volks, zum Segen, zum Heil, zur Freude für Götter und Menschen".

Es ist wohl begreiflich, wenn die geschichtliche Betrachtung unsrer Zeit, die mit einer gewissen Vorliebe das Verständniss religiöser Bewegungen dadurch zu vertiefen bemüht ist, dass sie die sociale Seite an denselben hervorhebt oder entdeckt, Buddha die Rolle eines socialen Reformators zuzuerkennen liebt, der die Ketten des Kastenzwangs zerbrochen und den Armen und Geringen ihre Stelle in dem geistlichen

Reich, welches er begründete, erkämpft haben soll. Wer das Wirken Buddha's zu schildern versucht, muss der Wahrheit zu Liebe mit Entschiedenheit bestreiten, dass der Ruhm einer solchen That, wie auch immer man sich dieselbe des Nähern vorstellen mag, ihm gebühre. Spricht man von dem demokratischen Element im Buddhismus, so muss man sich in jedem Fall zunächst dies gegenwärtig halten, dass der Gedanke an irgend eine Reformirung des Staatslebens, jede Phantasie, die etwa auf die Begründung eines irdischen Idealreichs, einer frommen Utopie gerichtet gewesen wäre, diesen Kreisen gänzlich fern gelegen hat. Etwas, das socialen Bewegungen ähnlich sah, gab es in Indien nicht. Jene Leidenschaft, ohne die Niemand der Vorkämpfer der Unterdrückten gegen die Unterdrücker sein kann, war der Seele Buddha's fremd. Mag der Staat, die Gesellschaft bleiben, was sie sind; der Fromme, der als Mönch der Welt entsagt hat, nimmt keinen Theil an ihren Sorgen und Händeln. Die Kaste gilt für ihn selbst nicht, weil alles Irdische aufgehört hat, ihn zu berühren, aber es kommt ihm nicht in den Sinn, für ihre Aufhebung oder eine Milderung ihrer harten Ordnungen unter denen, die im weltlichen Stande verblieben sind, seine Kraft einzusetzen[1]).

Die Wahrheit ferner, dass der Buddhismus den Zutritt zum geistlichen Leben nicht nur für die Brahmanen in Anspruch nimmt, darf man nicht in den Irrthum verkehren, als ob Buddha zuerst für dies Recht eingetreten wäre und es erkämpft hätte. Schon vor seiner Zeit bestand längst neben dem

---

[1]) Hier möge beiläufig der, man kann sagen, geschichtsphilosophischen Construction gedacht werden, welche der Buddhismus über die Entstehung der Kasten aufstellte. Sie trägt ein bemerkenswerth rationalistisches Gepräge. Von einer in mystischen Tiefen wurzelnden Urverschiedenheit der Kasten, wie der Brahmanismus sie behauptete, ist hier keine Rede. Die Wesen besassen ursprünglich den Reis, von dem sie lebten, gemeinsam. Später vertheilten sie ihn unter einander. Ein Wesen griff in das Eigenthum des andern über. Die Andern bestraften

einen geistlichen Stande der alten Zeit, den Brahmanen, im öffentlichen Ansehen ihnen gleichberechtigt der zweite geistliche Stand der Samana d. h. Asketen, bei denen der Zugang Jedem, der dem weltlichen Leben zu entsagen entschlossen war, offen stand, gleichviel ob er hoch geboren war oder niedrig[1]). Dieser Zustand zeigt sich in der buddhistischen Tradition als ein unbestrittener, als etwas, von dem man sich nicht erinnert, dass es je anders gewesen. Man braucht den Werth dieser Tradition nicht zu überschätzen, um in ihr eine Gewähr dafür zu finden, dass Buddha nicht mehr nöthig hatte, einen Kampf gegen die Vornehmen und Gelehrten für das geistliche Recht der Armen, Geringen aufzunehmen; am wenigsten aber kann ein solcher Kampf den wesentlichen Inhalt seines Lebens ausgemacht haben.

Hiermit ist keineswegs erschöpft, was gegen die historisch unwahre Auffassung Buddha's als des siegreichen Vorkämpfers der Geringen einer hochmüthigen Geburts- und Geistesaristokratie gegenüber zu sagen wäre.

Wenn man von der Gleichberechtigung Aller innerhalb der Gemeinde Buddha's spricht, ist es nicht überflüssig, die Theorie, welche hierüber unter den Buddhisten herrschte, und die factischen Verhältnisse zu scheiden.

Es ist richtig, wie wir gesehen haben, dass in der Theorie das gleiche Anrecht Aller ohne Unterschied der Kaste auf die Aufnahme in den Orden anerkannt war; und es musste consequenter Weise anerkannt sein. Auch scheint es in der

---

den Uebelthäter zuerst auf eigne Hand. Dann beschlossen sie: „Wir wollen ein Wesen ernennen, welches für uns den, der Schelte verdient hat, schilt, den, der Tadel verdient hat, tadelt, den, der Verbannung verdient hat, verbannt; dafür wollen wir ihm einen Theil von unserm Reis geben.“ So wurde der erste König auf Erden gewählt. Die Entstehung des Priesterstandes wird in ähnlichem Styl erklärt (Aggaññasutta, Dîgha Nikâya; vgl. Mahâvastu vol. I, p. 343 ff.).

[1]) Vgl. oben S. 71.

That kaum vorgekommen zu sein, dass trotzdem missbräuchlicher Weise auf Grund der Kaste Aspiranten zurückgewiesen worden wären[1]). Nichts destoweniger hat es durchaus den Anschein, als ob die thatsächliche Zusammensetzung des Kreises, der Buddha umgab, und die Zusammensetzung der ältern Gemeinde überhaupt jener Theorie von der Gleichberechtigung Aller keineswegs vollkommen entsprochen hat. Wenn auch die brahmanische Exclusivität nicht geradezu aufrecht erhalten wurde, scheint doch eine entschiedene Hinneigung zur Aristokratie als Erbtheil der Vergangenheit dem ältern Buddhismus geblieben zu sein. Die heiligen Texte geben in dem, was sie sagen, wie in dem, was zwischen den Zeilen steht, wohl die ausreichenden Mittel, von diesen Verhältnissen eine Vorstellung zu gewinnen. In der ersten grossen Rede, welche die Tradition Buddha in den Mund legt, der Predigt von Benares, findet sich ein Ausdruck, der unbewusst ebenso kurz wie scharf die Zustände der alten Gemeinde characterisirt. Buddha spricht dort von der höchsten Vollendung heiligen Strebens, um deren willen „die Söhne edler Geschlechter (kulaputtâ) ihre Heimath verlassen und in die Heimathlosigkeit gehen". Die Jünger, die sich um den Lehrer aus dem adligen Hause der Sakya, den Nachkommen König Ikshvâku's, sammelten, waren selbst durchaus vorwiegend „Söhne edler Geschlechter". Mustern wir die Reihe der Persönlichkeiten, die uns in den Texten zu begegnen pflegen, so finden wir es bestätigt, dass mit dieser Wendung in der That der wirkliche

---

[1]) Sonst wären in dem kirchenrechtlichen Codex des Vinaya, der gerade das Capitel von der Aufnahme in die Gemeinde mit besonderer Ausführlichkeit behandelt, ausdrückliche Bestimmungen gegen diesen Missbrauch zu erwarten. Der Vinaya lässt deutlich erkennen, dass das Bedürfniss vielmehr dahin ging, ungebührlichen Gewährungen der Aufnahme zu begegnen (z. B. bei Personen, durch deren Eintritt in den Orden die Rechte Dritter verletzt worden wären), als ungebührliche Aufnahmeverweigerungen zu verhüten.

Zustand treffend bezeichnet ist: da sind junge Brahmanen wie Sâriputta, Moggallâna, Kaccâna, Adlige wie Ânanda, Râhula, Anuruddha, Söhne der grössten Kaufleute wie Yasa, überhaupt Männer und Jünglinge aus den angesehensten Kreisen der Gesellschaft und von einer Erziehung, die ihrer geselligen Stellung entsprach[1]). Dazu kamen dann die zahlreichen zum Glauben Buddha's übergegangenen Asketen andrer Secten, die offenbar eben denselben Kreisen entstammten[2]). Dass es Candâlas — die Pariahs jener Zeit —

[1]) Unter den Jüngern, die Buddha umgaben, pflegt man als einen Mann niederen Standes den Barbier Upâli namhaft zu machen. Nicht ganz zutreffend; als Barbier der Sakyas war er Hofmann und erscheint in der Tradition als persönlicher Freund der Sakya-Jünglinge. Siehe Cullavagga VII, 1, 4, und über die Stellung der höfischen Barbiere Jâtaka I, p. 342. — Die Ansicht Jacobis (Sacred Books XLV, p. XXV, Anm. 1) „that Brahmans of learning held aloof from the classes of society to which the new religion appealed", kann ich nicht überzeugend finden.

[2]) Es mag in diesem Zusammenhang noch darauf aufmerksam gemacht werden, dass ein Buddha nach der Dogmatik nur als Brahmane oder als Adliger geboren werden kann: auch hierin prägt sich aus, dass die Kastenunterschiede für das buddhistische Bewusstsein keineswegs werthlos geworden sind. Noch manches Andre ist in eben dieser Richtung von characteristischer Bedeutung. In der Erzählung von einem angesehenen jungen Brahmanen, der im Klostergarten erscheint und nach Buddha fragt, heisst es: „Da dachten die Jünger also: dieser Jüngling Ambaṭṭha ist angesehen und von hohem Geschlecht, und er ist Schüler eines angesehenen Brahmanen, des Pokkharasâti. Nicht unerwünscht fürwahr ist dem Erhabenen ein solches Gespräch mit solch edlen Jünglingen" (Ambaṭṭhasutta). Und Buddha's Lieblingsjünger Ânanda sagt zum Meister mit Bezug auf einen Mann aus dem adligen Hause der Malla, der Herrscher über Kusinârâ: „Dieser Malla Roja, Herr, ist eine angesehene, bekannte Person. Die Gunst solch angesehener, bekannter Personen ist für diese Lehre und Ordnung von hoher Bedeutung. Wohlan, Herr, möge der Erhabene machen, dass der Malla Roja für diese Lehre und Ordnung gewonnen werde." Und Buddha entspricht dieser Aufforderung seines Jüngers bereitwillig (Mahâvagga VI, 36). — Wenn die Texte eine nicht mit Namen genannte,

unter den Gliedern des Ordens gegeben hat, darf bezweifelt werden[1]). Für die Geringen im Volke, für die mit ihrer Hände Arbeit im Dienen Aufgewachsenen, in den Nöthen des Lebens Gestählten war die Verkündigung vom Schmerz alles Daseins nicht gemacht[2]), so wenig wie die Dialektik der Lehre von der leidenvollen Verkettung der Ursachen und Wirkungen

beliebige Person zu Buddha kommen und von diesem belehrt werden lassen, bezeichnen sie dieselbe in der Regel als „ein gewisser Brahmane" (besonders häufige Beispiele s. im Anguttara-Nikâya, Tika-Nipâta). — Auch die Texte der Jaina ergeben Aehnliches. Im Gleichniss von der Lotosblume, die von dem schlammigen Grund gelöst werden soll (Sûtrakritânga II, 1) ist die Blume nicht etwa der erlösungsbedürftige Mensch, sondern „ein König".

[1]) Man vergleiche R. Fick, Die sociale Gliederung im nordöstlichen Indien zu Buddha's Zeit, S. 51.

[2]) Dass Leute geringen Standes in den alten Texten schlechterdings nicht als Glieder des Ordens vorkämen, soll natürlich damit nicht gesagt sein, aber sie begegnen doch äusserst selten. Von Interesse ist die Erzählung, welche in der Sammlung der „Sprüche der Aeltesten" (Theragâthâ 620 ff.) dem Thera (Aeltesten) Sunîta beigelegt wird: „Aus niederem Geschlecht bin ich entstammt, ich war arm und dürftig. Niedrig war das Werk, das ich that, die verwelkten Blumen (aus den Tempeln und Palästen) wegzuräumen. Ich war verachtet vor den Menschen, gering angesehen und gescholten. In demüthigem Sinn bezeugte ich vielem Volk Ehrfurcht. Da erblickte ich den Buddha mit seiner Mönchsschaar, wie er hineinging, der grosse Held, in die vornehmste Stadt der Magadha. Da warf ich meine Last ab und trat herzu, mich in Ehrfurcht vor ihm zu neigen. Aus Erbarmen gegen mich blieb er stehen, der Höchste unter den Männern. Da neigte ich mich zu des Meisters Füssen, trat an seine Seite und bat ihn, den Höchsten unter den Wesen allen, mich als Mönch anzunehmen. Da sprach zu mir der gnadenreiche Meister, der Erbarmer über alle Welt: „Komm herzu, Mönch"; das war die Weihe, die ich empfing." (Sunîta erzählt weiter, wie er sich in den Wald zurückzog und dort der Betrachtung ergeben die Erlösung erlangte. Die Götter kamen herbei und ehrten ihn.) „Da sah mich der Meister, wie die Schaar der Götter mich umgab. Lächeln erschien in seinen Zügen, und er sprach dies Wort: ‚Durch heilige Gluth und keuschen Wandel, durch Bezähmung und Selbst-

dazu angethan war, dem Verlangen derer, „die da geistlich arm sind“, genug zu thun. „Dem Verständigen gehört diese Lehre,“ heisst es, „nicht dem Thörichten.“ Sehr ungleich dem Wort jenes Mannes, der die Kindlein zu sich kommen liess, „denn solcher ist das Reich Gottes“. Für Kinder und für die, welche den Kindern gleichen, ist Buddha's Lehre nicht da.

Wie weit im Einzelnen die Formen des Gemeindelebens, die wir später eingehender schildern werden, auf die Zeit Buddha's selbst, von welcher hier die Rede ist, zurückgehen, wissen wir nicht. Möglich, dass jene halbmonatlichen Beichtversammlungen, denen in dem einfachen Cultus des alten Buddhismus eine so hohe Bedeutung beiwohnt, schon von Buddha selbst mit den Jüngern, die um ihn waren, abgehalten worden sind. Der Ton, der in dem Zusammensein der Gläubigen herrschte, war ein ruhig gemessener, man kann sagen ein ceremonieller. Dürfen wir nach dem Eindruck urtheilen, welchen uns die heiligen Schriften ergeben, so möchten wir meinen, dass die Stimmung ruhiger Güte und stiller selbstgewisser Freudigkeit, von der das Gemeinschaftsleben dieser Mönche durchdrungen war, nicht vollkommen im Stande gewesen ist, die mangelnde Lebendigkeit im Ausdruck und Austausch dessen, was ein Jeder erlebte und besass, zu ersetzen. Zustände von Verzückungen waren nicht selten und wurden als hohes geistliches Gut erstrebt; es waren vielmehr Zustände stillen Hingenommenseins, wohl auch selbstbewirkter hypnotischer Gebanntheit, als orgiastischen Taumels. Jeder trachtete ihnen für sich allein nach und vermied es streng, sich der erlebten Verzückungen vor den Brüdern zu rühmen; man kannte nicht jene Massenbegeisterung, welche ganze

bezwingung, dadurch wird man zum Brahmanen; das ist die höchste Brahmanenschaft'.“ — Ein andrer Mönch von geringer Herkunft ist der Rinderhirt Nanda, welcher Saṃyutta Nikâya vol. IV p. 181 erwähnt wird.

Versammlungen ergreift, wo Einer den Andern fortreisst und die gemeinsame Erregung dieselben Visionen der Einbildung von Hunderten mittheilt.

Von den einzelnen Persönlichkeiten des engeren Jüngerkreises dürfen wir nicht erwarten, ein lebendiges Bild zu erhalten. Hier wie überall in der Literatur des alten Indien sind stets nur Typen, nicht Individuen erkennbar. Wir wiesen schon früher auf diese Eigenheit hin: Jeder der grossen Jünger sieht jedem andern zum Verwechseln gleich; dasselbe Musterbild höchster Reinheit, höchsten innern Friedens, höchster Ergebenheit für Buddha. Das sind nicht Personen, sondern es ist der fleischgewordene Gemeindegeist der Jünger Buddha's.

Die Namen und die wichtigeren äusseren Lebensumstände der einzelnen Jünger sind unzweifelhaft historisch. An erster Stelle unter ihnen pflegt die Ueberlieferung jene beiden, von Jugend auf in enger Freundschaft verbundenen Brahmanen zu nennen, Sâriputta und Moggallâna, die uns unter den von Buddha in den Anfängen seiner Laufbahn gewonnenen Jüngern begegnet sind (S. 153 fg.)[1]. Durch sein und ihr langes Leben sind sie ihm treulich gefolgt, und in hohem Alter, nicht lange vor Buddha's Tode, sind sie beide bald nach einander, Moggallâna wie es heisst eines gewaltsamen Todes gestorben. Sâriputta ist es, den Buddha für den Vornehmsten unter seinen Jüngern erklärt haben soll; er sei, wird gesagt[2], dem ältesten Sohn eines weltbeherrschenden Monarchen gleich, welcher dem König folgend das Rad der Herrschaft, das dieser über das Erdreich rollen lässt, mit ihm zusammen in

[1]) Wie festgewurzelt und gewichtig die Erinnerung an die hervorragende Stellung dieses Jüngerpaars war, zeigt sich darin, dass man auch den Buddhas der vergangenen Zeitalter je ein solches Paar vornehmster Jünger zuschrieb, deren Namen man auch für Jeden derselben zu nennen wusste. Siehe z. B. Saṃyutta Nikâya vol. II p. 191 fg.

[2]) Anguttara Nikâya, Pañcaka-Nipâta.

Bewegung setzt[1]). — Neben jenen beiden Brahmanen ist unter denen, welche Buddha am nächsten standen, sein eigener Vetter Ânanda zu nennen, der als Jüngling zusammen mit einer ganzen Reihe junger Adliger aus dem Hause der Sakyas die Mönchsweihe empfangen hat[2]). In Ânanda's Händen pflegte die Sorge für Buddha's Person und die äussern Bedürfnisse seines täglichen Lebens zu liegen; oft, wenn Buddha alle andern Jünger zurückgelassen hat, ist es Ânanda allein, der ihn geleitet, und die Erzählung von Buddha's letzten Wanderungen und von seinen Abschiedsreden theilt, wie wir sehen werden, dem Ânanda eine Rolle zu, die ihm wohl ein Recht giebt, vor allen Andern als der Jünger genannt zu werden, „den der Meister lieb hatte". — Ein andres Glied jenes engsten Kreises war Upâli, der einst den adligen Sakyas als Barbier gedient hatte und dann mit seinem Herrn zusammen in den Orden eingetreten war. Er wird in den heiligen Texten mehrfach als der erste Lehrer von den kirchlichen Ordnungen der Gemeinde genannt; es ist nicht unwahrscheinlich, dass ihm in der That ein specieller Antheil an der Abfassung und schulmässigen Ueberlieferung der alten Beichtliturgie zufällt, von welcher die ganze kirchenrechtliche Literatur des Buddhismus ausgeht. — Buddha's eigner Sohn Râhula, den er vor seinem Scheiden aus der Vaterstadt erzeugt hatte, trat gleichfalls dem Orden bei und wird nicht

---

[1]) In dieser Vorstellung von Sâriputta als „ältestem Sohn der Kirche" liegt übrigens durchaus nicht die Anschauung, dass er zum Nachfolger Buddha's, zum Haupt der Gemeinde nach des Meisters Tode berufen gewesen sei. Der Begriff eines Hauptes der Gemeinde ausser Buddha selbst ist dem Buddhismus, wie wir sehen werden, fremd, ganz abgesehen davon, dass diesen Begriff zum Ausdruck zu bringen die Tradition keine ungeeignetere Person hätte wählen können, als einen Jünger, der vor Buddha gestorben ist.

[2]) Eine der wenigen in den heiligen Texten enthaltenen chronologischen Angaben besagt, dass dies 25 Jahre vor Buddha's Tode geschah (Theragâthâ 1039 fg.).

selten mit den genannten grossen Jüngern zusammen erwähnt; eine hervorragende Rolle scheint er in diesem Kreise nicht gespielt zu haben.

Der Judas Ischarioth unter den Jüngern — nur dass seine Nachstellungen ihr Ziel nicht erreichten — ist Buddha's eigner Vetter Devadatta[1]. Er soll, von Ehrgeiz getrieben, das Ziel verfolgt haben, an Stelle des schon im Greisenalter stehenden Buddha die Leitung der Gemeinde in seine eigne Hand zu bringen. Als Buddha ihm dieselbe nicht überlassen will, versucht er im Bunde mit Ajâtasattu, dem nach dem Throne seines Vaters strebenden Sohn des Königs Bimbisâra, den Meister aus dem Wege zu räumen. Die Anschläge missglücken; Wunder werden erzählt, durch die das Leben des Heiligen bewahrt geblieben ist: die ausgesandten Mörder werden, als sie sich Buddha nahen, von Furcht und Zittern befallen; er spricht milde zu ihnen, und sie bekehren sich zum Glauben; den Felsblock, der Buddha zerschmettern soll, fangen zwei sich zusammenneigende Bergspitzen auf, so dass er nur den Fuss Buddha's leicht verletzt; der wilde Elefant, der in einer engen Gasse gegen Buddha angetrieben wird, bleibt, von der zauberhaften Kraft seines „freundlichen Denkens“ getroffen, vor ihm stehen und weicht dann zahm zurück. Zuletzt soll Devadatta versucht haben, auf einem andern Wege die Leitung der Gemeinde an sich zu bringen. Er stellte fünf Sätze auf, über welche wir einen durchaus unverdächtig aussehenden Bericht besitzen[2]. In einer Reihe von Punkten, die das mönchische Leben betreffen,

---

[1] Die älteste Form der Erzählungen von Devadatta liegt im siebenten Buche des Cullavagga vor.

[2] Cullavagga, a. a. O. Möglich, aber natürlich unerweislich ist es, dass die Geschichte von diesen fünf Sätzen und dem durch Devadatta hervorgerufenen Schisma der einzige historische Kern dieser Erzählungen ist, und dass die Mordversuche eine Erfindung sind, welche die orthodoxen Buddhisten dem Andenken des verhassten Häretikers anzuheften suchten.

bei welchen Buddha dem individuellen Gutbefinden des Einzelnen ein gewisses Maass von Freiheit eingeräumt hatte, versuchte Devadatta diese liberalen Ordnungen mit einer rigoroseren asketischen Praxis zu vertauschen: so verlangte er, dass ein Mönch zeitlebens im Walde seine Lagerstätte haben sollte, während Buddha auch in der Nähe von Dörfern und Städten zu leben erlaubte und selbst zu leben pflegte; ein Mönch sollte ferner nur von den Gaben, die er auf seinem Almosengange sammelte, leben und keiner Einladung frommer Laien zur Mahlzeit Folge leisten; er sollte sich nur in Gewänder, die aus aufgelesenen Lumpen zusammengeflickt waren, kleiden, u. dgl. mehr. Wer dagegen fehlte, wurde mit Ausstossung aus der Gemeinde bedroht. Diese Regeln stellte Devadatta als Grundsätze des wahrhaften und strengen geistlichen Lebens der Ordnung Buddha's als einer laxen Concession an menschliche Schwachheiten gegenüber und versuchte die Buddha anhängenden Mönche zu sich herüberzuziehen: wenn wir der Tradition glauben dürfen, mit vorübergehendem Erfolg, der dann in ein totales Scheitern umschlug. Devadatta soll ein elendes Ende gefunden haben[1]).

Dies die hervorragenderen Gestalten aus dem Jüngerkreise Buddha's. Jünger aber im vollen Sinne des Worts sind nur die, welche alles Irdische daran geben, um, wie die alte Formel sagt, „in Heiligkeit zu wandeln, allem Leiden ein Ende zu machen“: Mönche und Nonnen, mit dem indischen Ausdruck „Bettler“ und Bettlerinnen“ (bhikkhu, bhikkhunî). Doch wie in der Geschichte Jesu neben den Petrus und Johannes die Lazarus und Nikodemus, Maria und Martha stehen, so kennt auch der Buddhismus von jeher neben

[1]) Nach der jüngern, weit verbreiteten Version der Erzählung that sich der Höllenrachen auf und verschlang ihn lebendig; der Bericht des Cullavagga lässt ihn zwar, wie sich von selbst versteht, in die Hölle kommen, weiss aber von dieser Höllenfahrt bei lebendigem Leibe nichts.

den „Bettlern" und „Bettlerinnen" die „Verehrer" (upâsaka) und „Verehrerinnen" (upâsikâ) Buddha's und seiner Lehre: Gläubige, die Buddha als den heiligen Verkündiger der Erlösung und sein Wort als das Wort der Wahrheit ehren, die aber in ihrem weltlichen Stande, in der Ehe, im Besitz ihrer Güter verharren und sich je nach ihrem Vermögen durch Gaben und Stiftungen aller Art um die Gemeinde verdient machen[1]).

Man hat die Bildung dieses weiteren Kreises von weltlichen Gläubigen als eine inconsequente Abschwächung des ursprünglichen Buddhismus, als eine Concession des Gedankens an die Wirklichkeit und an die Schwächen der Menschennatur angesehen. Man hat auch behauptet, dass sich in den ältesten Texten allein der Gegensatz von Frommen d. h.

---

[1]) Eine eingehendere Erörterung über die Beziehungen zwischen den Mönchen und Laiengenossen muss der Darstellung des Gemeindelebens (Abschnitt 3) vorbehalten bleiben. Hier sei nur noch darauf hingewiesen, dass der Begriff des Laiengenossen (upâsaka) im buddhistischen Kirchenrecht nicht in demselben Sinn als ein technischer gelten kann, wie derjenige des Mönchs (bhikkhu): in dem letzteren Begriff liegt ein scharf bestimmtes Rechtsverhältniss, im ersteren ein Verhältniss, das mehr ein factisches als ein eigentlich rechtliches ist. Damit Jemand Bhikkhu werde, ist ein von der Gemeinde zu vollziehender Rechtsact erforderlich; wer als Upâsaka betrachtet zu werden wünscht, spricht dies zwar selbstverständlich aus, und die Texte haben hierfür, wie für alles oft Wiederkehrende, auch eine bestimmte formelhafte Wendung („Ich nehme, Herr, meine Zuflucht bei dem Erhabenen und bei der Lehre und bei der Gemeinde der Jünger; als seinen Verehrer [upâsaka] halte mich der Erhabene von heute an für mein Leben, der ich meine Zuflucht bei ihm genommen habe"), aber ein eigentlicher Rechtsact, eine Anerkennung des Upâsaka als solchen von Seiten der Gemeinde liegt nicht vor. Auch Bestimmungen, welche es dem buddhistischen Upâsaka untersagten, zugleich der Upâsaka einer andern Gemeinde zu sein, gab es nicht (vgl. namentlich Cullav. V, 20, 3), so dass es in jeder Weise unthunlich erscheint, die Stellung des Upâsaka mit dem, was wir unter der Zugehörigkeit zu einer Kirche verstehen, zu identificiren.

Mönchen und Nichtfrommen d. h. Laien, nicht aber derjenige frommer Mönche und frommer Laien finde. Dies ist völlig irrig. Von den Laien, die sich als Freunde und Verehrer zu Buddha und der Gemeinde bekennen, wissen die ältesten Traditionen, die wir besitzen; und die Natur der Sache berechtigt uns, diesen Traditionen unbedenklich Glauben zu schenken. In der That müsssen, seit in Indien Bettelmönche auftraten, auch Kreise frommer Laien da gewesen sein, die den geistlichen Bettlern etwas gaben, und es muss sich bald, gleichviel ob mit oder ohne feste Form und festen Namen, eine gewisse Zusammengehörigkeit zwischen bestimmten Mönchen oder Mönchsorden und bestimmten Laien entwickelt haben, die sich auf einander angewiesen fühlten, die Einen, um geistliche Unterweisung, die Andern, um das Wenige, was sie für ihr Leben bedurften, zu empfangen. Mehr aber als ein Verhältniss dieser Art ist das, welches zwischen Buddha's Gemeinde und den Laiengläubigen bestand, nicht gewesen.

Fürsten und Adlige, Brahmanen und Kaufleute finden wir unter denen, die „ihre Zuflucht beim Buddha, bei der Lehre, bei der Gemeinde genommen", d. h. die sich als Laiengläubige bekannt haben; Reiche und Hochgestellte, scheint es, überwogen auch hier die Armen; den Geringen und Elenden nachzugehen, den Leidenden, die noch anderes Leid trugen, als das grosse allgemeine Leid der Vergänglichkeit, ist dem Buddhismus fremd gewesen.

Voran unter den „Verehrern" stehen die beiden königlichen Freunde Buddha's, Bimbisâra, der Beherrscher der Magadha, und Pasenadi, der Beherscher der Kosala, Beide ungefähre Altersgenossen Buddha's und ihr Leben lang treue Beschützer seiner Gemeinde. Sodann Jîvaka, der berühmte Leibarzt des Bimbisâra[1]), der vom König angewiesen war, ausser für ihn selbst und für seine Frauen auch für Buddha

[1]) Die Geschichte von Jîvaka und den wunderbaren Kuren, die er ausgeführt, wird im achten Buch des Mahâvagga erzählt.

und die Gemeinde die ärztliche Fürsorge zu übernehmen; dann der grosse Kaufherr Anâthapindika, der Buddha's Lieblingsaufenthalt, den Garten Jetavana, der Gemeinde zum Geschenk gemacht hat. Wohl an allen bedeutenderen Orten, die Buddha auf seinen Wanderungen berührte, fand er Schaaren solcher gläubiger Laien, die ihm entgegengezogen, Versammlungen veranstalteten, in welchen Buddha redete, die ihm und seinen Begleitern Mahlzeiten gaben, die ihre Behausungen und Gärten zur Verfügung stellten oder sie der Gemeinde zum Eigenthum gaben. Zog er mit seinen Hunderten von Jüngern wandernd umher, so begleiteten wohl auch fromme Verehrer mit Karren und Wagen seinen Zug und führten Lebensmittel, Salz und Oel mit sich, um Einer nach dem Andern, wenn die Reihe an ihn käme, den Wanderern ein Mahl zu bereiten, und Schaaren Nothleidender folgten nach, um die Ueberbleibsel dieser Mahlzeiten zu erhaschen.

---

## Die Frauen.

An Berührungen Buddha's und seiner Jünger mit Frauen hat es nicht gefehlt und konnte es nicht fehlen; jeder Bettelgang[1], jede Mahlzeit im Hause eines Laien, bei der neben dem Hausherrn die weiblichen Familienglieder erschienen und nach dem Mahle der geistlichen Unterweisung zuhörten, brachte solche Berührungen mit sich. Von der Abschliessung der Frauen gegen die Aussenwelt, wie die spätere Sitte sie beliebt hat, war im alten Indien nicht die Rede; die Frauen nahmen am geistigen Leben des Volks Antheil, und die köstlichsten und zartesten unter den epischen Dichtungen der Inder zeigen, wie diese die Frauenseele zu verstehen und ihrem Adel Ehrfurcht zu zollen gewusst haben.

---

[1]) Es waren in der Regel Frauen, welche in den Laienhäusern den Mönchen, die ihren Almosengang thaten, begegneten und ihnen Speise in ihre Schale reichten. Cullavagga VIII, 5, 2.

War aber gerade einem Geist wie Buddha, der sich im strengen Ernst des Entsagens von dem, was in der Welt freundlich und lieblich ist, losgerissen hatte, das Organ gegeben, weibliches Wesen zu verstehen und gelten zu lassen? Und waren jene Ideale, welchen das Ringen der Buddhajünger galt, in ihrer unpersönlichen Transcendenz dazu angethan, die Frauennatur erwärmend zu erfüllen, in ihrer harten und scharfen Consequenz von dem „zwei Finger breiten Frauenverstand", wie es einmal heisst[1]), wirklich begriffen zu werden?

Die Frauen sind dem Buddhisten von den Fallstricken, die der Versucher dem Menschen gelegt hat, der gefährlichste; in den Frauen verkörpern sich alle Mächte der Bethörung, die den Geist an diese Welt fesseln. Die alten Geschichtenbücher der Buddhisten sind voll von Erzählungen und Betrachtungen über die unverbesserlichen Ränke der Frauen. „Unergründlich verborgen, wie im Wasser des Fisches Weg," so lautet die Moral einer solchen Geschichte, „ist das Wesen der Weiber, der vielgewitzten Räuberinnen, bei denen Wahrheit schwer zu finden ist, denen die Lüge ist wie die Wahrheit und die Wahrheit wie die Lüge." — „Wie sollen wir, Herr," wird Buddha von Ânanda gefragt, „uns gegen ein Weib benehmen?" — „Ihr sollt ihren Anblick vermeiden, Ânanda." — „Wenn wir sie aber doch sehen, Herr, was sollen wir dann thun?" — „Nicht zu ihr reden, Ânanda." — „Wenn wir aber doch mit ihr reden, Herr, was dann?" — „Dann müsst ihr über euch selbst wachsam sein, Ânanda."

Es wird berichtet, und dieser Tradition mag wohl glaubwürdige Erinnerung zu Grunde liegen, dass lange Zeit nur Männer zur Aufnahme in den Orden Buddha's zugelassen worden sind, und dass Buddha dem Drängen seiner Pflegemutter Mahâpajâpatî, auch Frauen als Jüngerinnen anzu-

---

[1]) Therîgâthâ 60.

nehmen, nur mit ernstlichem Widerstreben nachgegeben hat[1]). „Gleichwie, Ânanda, auf einem Reisfelde, das in vollem Gedeihen steht, die Krankheit ausbricht, die da Mehlthau genannt wird — dann dauert das Gedeihen jenes Reisfeldes nicht lange —, so gedeiht auch, Ânanda, wenn in einer Lehre und einem Orden Weiber zugelassen werden, der Welt zu entsagen und in die Heimathlosigkeit zu gehen, heiliges Leben dort nicht lange Zeit. — Wenn, Ânanda, in der Lehre und dem Orden, den der Vollendete gegründet hat, es Weibern nicht gewährt worden wäre, aus der Heimath in die Heimathlosigkeit zu gehen, so würde heiliges Leben, Ânanda, lange Zeit bewahrt bleiben; tausend Jahre würde die reine Lehre bestehen. Dieweil aber, Ânanda, in der Lehre und dem Orden, den der Vollendete gegründet hat, Weiber der Welt entsagen und in die Heimathlosigkeit gehen, so wird jetzund, Ânanda, heiliges Leben nicht lange Zeit bewahrt bleiben; nur fünf Jahrhunderte, Ânanda, wird jetzt die Lehre der Wahrheit bestehen."

Unter den heiligen Texten findet sich eine eigne Sammlung von Versen[2]), welche sich als Aussprüche von Jüngerinnen geben und eine Fülle von Gestalten aus diesem Kreise, wie sie eben der Phantasie späterer Generationen erschienen, uns vor Augen führen. Da steht die Nonne Khemâ, einst die schöne Gattin des Königs Bimbisâra, neben der Nonne Vimalâ, die früher als Hetäre lebte und jetzt mit geschorenem Haupt,

---

[1]) Cullavagga X, 1. Dem entsprechend kommen in den Erzählungen von Buddha's ersten Lehrerlebnissen Nonnen als Jüngerinnen nicht vor. — Die Beichtformel Pâtimokkha, nachweislich eins der ältesten literarischen Denkmäler des Buddhismus, erwähnt übrigens die Nonnen auf Schritt und Tritt, und auch König Asoka gedenkt ihrer in dem Edikt von Bairât.

[2]) Die Therîgâthâ (mit dem Commentar Paramatthadîpanî). Man vergleiche den feinsinnigen Aufsatz von Miss Foley, Women leaders of the Buddhist reformation (Transactions of the ninth Congress of Orientalists, I, 344).

im geistlichen Gewande ihren Almosengang macht, eine heilige Ueberwinderin. Reiche, Vornehme und Vielbegehrte, die der Welt und ihren Freuden entsagt haben, stehen neben Armen und Unglücklichen, der vom Gatten Verstossenen, der vereinsamten Wittwe, der Mutter, die um das hingegangene Kind weint und die nun ihren Schmerz in der Erkenntniss vom Leiden alles Daseins und von dem Ausweg aus diesem Leiden besiegt hat. Diese frommen Idealgestalten dürfen uns doch nicht darüber täuschen, welche Bedeutung den Jüngerinnen im Leben des um Buddha gesammelten Kreises thatsächlich zukam. Es lässt sich nicht verkennen, dass diejenigen unter den heiligen Texten, welche unbefangen und absichtslos diese Verhältnisse berühren, die Jüngerinnen innerlich wie äusserlich in einer gewissen Entfernung von dem Meister halten. Eine Maria von Bethanien hat der Buddhismus nicht gehabt. Die Ordnungen für die Nonnengemeinde, die Buddha aufstellt, verkündet er vor den Mönchen und lässt sie erst durch deren Vermittlung den Nonnen zukommen; und diese Ordnungen legen den Nonnen gegenüber den Mönchen eine fast demüthigende Unterordnung auf; durchweg werden sie als ein nur geduldetes und nicht gern geduldetes Element in der Gemeinde behandelt. Dem sterbenden Meister ist keine der Jüngerinnen nahe, und dem Ânanda wird es zum Vorwurf gemacht, dass er Weiber zur Leiche Buddha's zugelassen hat, deren Thränen die Leiche beflecken. „O Kriton, lass Jemand dies Weib nach Hause führen", sagt Sokrates, als Xanthippe in seinem Kerker erscheint, den letzten Abschied von ihm zu nehmen. Zwischen dem Geist, wie er in Buddha, in Buddha's Jüngern lebt, und zwischen dem, was die weibliche Natur ist und giebt und sucht, bleibt im letzten Grunde ein Zwiespalt, der nicht überwunden werden kann.

Dafür finden wir um so eifriger die Frauen Indiens beschäftigt, an den practischen Aufgaben, welche die junge Gemeinde der frommen Werkthätigkeit stellte, gebend, wirkend

und dienend mitzuarbeiten. Die grandiose Wohlthätigkeit, die dem buddhistischen Orden auf Schritt und Tritt entgegenkam, ging zum grossen, vielleicht zum grössten Theil von Frauen aus.

In den heiligen Texten ist der Typus der Verehrerin Buddha's wie sie sein soll, mit ihrem unerschöpflichen Eifer zu geben und zu helfen, die treffliche Matrone Visâkhâ. Sie ist eine reiche Bürgerfrau in der Hauptstadt Sâvatthi, die Mutter vieler blühender Kinder, die Grossmutter zahlloser Enkel. Alle Welt lädt bei Opfern und Schmäusen die Visâkhâ ein und lässt ihr zuerst von den Speisen reichen; ein Gast wie sie bringt Glück in's Haus. Visâkhâ ist es, welche die ersten grossartigen Wohlthätigkeitsanstalten getroffen haben soll, um die Jünger Buddha's, die nach Sâvatthi kamen, mit den wichtigsten Lebensbedürfnissen zu versehen. Ich theile die betreffende Erzählung[1]) hier mit; sie giebt zugleich ein anschauliches Bild von der Art, wie jene Frommen über Geben und Nehmen und darüber, welches das Seligere von beidem ist, gedacht haben: der eigentliche Wohlthäter, dem gedankt werden muss, ist nicht, wer Buddha und seiner Gemeinde etwas giebt, sondern Buddha, der die Gabe annimmt und dadurch dem Geber die Möglichkeit gewährt, die Tugend der Mildthätigkeit zu üben und des Lohnes, der dieser Tugend verheissen ist, theilhaftig zu werden.

Buddha nimmt eines Tages mit den Jüngern sein Mahl im Hause der Visâkhâ ein. Nach der Mahlzeit setzt sich Visâkhâ zu ihm und spricht: „Acht Wünsche, Herr, erbitte ich von dem Erhabenen.“ — „Die Vollendeten, Visâkhâ, sind zu erhaben, als dass sie jeden Wunsch gewähren könnten.“ — „Was da erlaubt ist, o Herr, und was untadelhaft ist.“ — „So rede, Visâkhâ.“ —

„Ich wünsche, Herr, mein Leben lang der Gemeinde Regengewänder zu reichen, den fremden, ankommenden Mönchen

---

[1]) Mahâvagga VIII, 15.

Nahrung zu reichen, den durchreisenden Mönchen Nahrung zu reichen, den kranken Brüdern Nahrung zu reichen, den Krankenpflegern Nahrung zu reichen, den Kranken Arzenei zu reichen, tägliche Spenden von Reisbrei zu vertheilen, der Gemeinde der Nonnen Badegewänder zu reichen.“

„Auf welche Absicht, Visâkhâ, blickst du hin, dass du mit diesen acht Wünschen dem Vollendeten nahst?“

(Visâkhâ erklärt nun ihre einzelnen Wünsche. So sagt sie:)

„Ein Mönch, Herr, der aus der Fremde ankommt, kennt Strassen und Wege nicht, und müde zieht er einher, Almosen zu sammeln. Wenn der die Speise genossen hat, die ich den ankommenden Mönchen reichen lassen will, mag er dann, wenn er Strassen und Wege erkundet hat, ausgeruht Almosen sammeln gehen. Auf diese Absicht, Herr, blicke ich hin; darum begehre ich mein Leben lang den ankommenden Mönchen Nahrung zu reichen. — Und wiederum, Herr, ein durchreisender Mönch wird, wenn er sich selbst Nahrung zu suchen hat, hinter seiner Karavane zurückbleiben, oder wo er Rast zu halten gedenkt, da wird er spät ankommen, und müde wird er seine Strasse ziehen. Wenn der die Speise genossen hat, die ich den durchreisenden Mönchen reichen lassen will, wird er hinter seiner Karavane nicht zurückbleiben, und wo er Rast zu halten gedenkt, da wird er zur rechten Zeit ankommen und ausgeruht wird er seine Strasse ziehen. Auf diese Absicht, Herr, blicke ich hin; darum begehre ich mein Leben lang den durchreisenden Mönchen Nahrung zu reichen. — Es hat sich begeben, Herr, dass die Nonnen im Flusse Aciravatî (Rapti) an demselben Badeplatze mit Huren zusammen nackt badeten. Die Huren, Herr, schalten die Nonnen: „Was wollt ihr, Verehrteste, mit eurem heiligen Leben, so lange ihr jung seid? Gebührt es sich nicht, der Lust zu pflegen? Wenn ihr alt seid, mögt ihr ein heiliges Leben anfangen, so wird Beides, das Diesseits und das Jen-

seits, euer sein.“ Als die Nonnen, Herr, also von den Huren gescholten wurden, wurden sie verstimmt. Unrein, Herr, ist die Nacktheit bei einem Weibe, schändlich und verwerflich. Hierauf, Herr, blicke ich hin; darum begehre ich mein Leben lang der Gemeinde der Nonnen Badegewänder zu reichen.“

Und Buddha spricht: „Schön Visâkhâ! Schön handelst du, dass du nach diesem Preise trachtend um diese acht Wünsche den Vollendeten bittest. Ich gewähre dir, Visâkhâ, diese acht Wünsche.“

„Da lobte der Heilige Visâkhâ, die Mutter des Migâra, mit diesem Spruche:

„Die Speis' und Trank spendet voll edler Freudigkeit,
Des Heiligen Jüngerin, reich an Tugenden,
Die sonder Neid Gaben um Himmelslohn giebt,
Die Schmerzen stillt, Freude zu bringen stets bedacht,
Erlangt himmlischen Lebens Loos.
Den lichten Pfad wandelt sie, den gepriesnen.
Von Schmerzen frei, fröhlich geniesst gar lange sie
Der Gutthat Lohn droben im sel'gen Himmelreich.“ —

Figuren wie diese der Visâkhâ, Wohlthäterinnen der Gemeinde, mit ihrem unerschöpflichen frommen Eifer und ihren nicht minder unerschöpflichen Geldmitteln, sind sicher, wenn irgend etwas, aus dem Leben des damaligen Indien gegriffen; sie dürfen nicht fehlen, wenn man von den Persönlichkeiten, welche die älteste buddhistische Gemeinde zu dem gemacht haben, was sie war, eine Vorstellung gewinnen will.

---

## Buddha's Gegner.

Nach den Jüngern und Freunden lernen wir die Feinde und die Kämpfe kennen, in welchen die neue Verkündigung ihre Kräfte zu erproben hatte. Dürften wir hier den buddhistischen Texten glauben, so wäre Buddha's Laufbahn

nichts als ein grosser, ununterbrochener Siegeszug gewesen. Wohin er kommt, strömen ihm die Massen zu. Die andern Lehrer werden verlassen; sie schweigen, wenn er „in den Versammlungen seine Löwenstimme erhebt“. Wer seine Predigt hört, bekehrt sich.

Ganz hat die Wahrheit diesem Bilde gewiss nicht entsprochen, und wir können wenigstens nach einigen Seiten hin die thatsächlichen Verhältnisse auch wohl noch erkennen.

Vor Allem muss festgehalten werden, dass Buddha nicht, wie andre Reformatoren, sich einer grossen, einheitlichen, widerstandsfähigen und zum Widerstand entschlossenen Macht gegenüber fand, in welcher das Alte, das er bekämpfte und durch Neues ersetzen wollte, verkörpert war.

Man pflegt vom Buddhismus zu sprechen als einem Gegensatz zum Brahmanismus, wie man ein Recht hat, etwa vom Lutherthum als einem Gegensatz zum Papstthum zu reden. Wollte man sich aber, wie man nach dieser Parallele dazu geneigt sein könnte, eine Art von brahmanischer Kirche ausmalen, die von Buddha befehdet wird, die ihren Widerstand als den Widerstand des Bestehenden gegen das Entstehende ihm entgegensetzt, so ginge man fehl. In Buddha's Zeit, an den Stätten von Buddha's Wirken gab es keine das ganze Volk umfassende, das ganze Volksleben überschattende brahmanische Hierarchie. In völliger Freiheit sich selbst überlassen hatte sich in den östlichen Ländern die religiöse Bewegung in Mengen getrennter Richtungen verzweigt; Secten über Secten standen neben einander da, sich vertragend oder befehdend. Die Vertreter des Veda, des Brahmanenthums, waren thatsächlich nicht mehr als eine unter vielen Parteien, und allem Anschein nach keineswegs eine besonders mächtige. Es fehlte ihnen jede geschlossene Organisation; schlechterdings stellten sie nicht — und am wenigsten in den östlichen Ländern, in welchen sich das Leben des alten Buddhismus bewegte — eine Staatskirche vor oder hatten sie die Möglich-

keit ihre Gebote mit Hülfe der weltlichen Macht zu erzwingen. Ihr persönliches Ansehen stand keineswegs unerschüttert da. Von dem grossen Brahmanen, der als hochgestellter Beamter das Volk im Namen des Königs drückte und dann wieder den König betrog, bis hinab zu den kleinen Pfaffen, die, wenn man ihnen eine Mahlzeit gab, durch unpassendes Benehmen bei Tische unliebsam auffielen, forderte ihre Persönlichkeit und ihr Lebenswandel zur Kritik heraus, und man hielt mit dieser Kritik nicht zurück. Längst wog für das Volksbewusstsein ein Samana (Asket) um kein Haar leichter, als ein Brahmane. Der Veda, der grosse Adelsbrief des Brahmanenstandes, konnte doch kein wirkliches Fundament der Macht und der Popularität für sie bilden. Wer im Volk fragte viel nach dem Veda, nach der abstrusen Opfertheorie, deren Sprache man kaum verstand, und nach den alten Hymnen, deren Sprache man noch viel weniger verstand, den Hymnen an vergessene Götter, den Kleinodien der Grammatiker und Antiquare? Missbräuche wie die der schwungvoll und frech betriebenen Wahrsagerei und Zeichendeuterei oder des Sühnopferwesens mit der platt äusserlichen Auffassung von Schuld und Reinigung, hinter welcher sich anspruchsvolle priesterliche Begehrlichkeit verbarg, mussten in ernst und klar denkenden Naturen den Widerwillen gegen dies Pfaffenthum lebendig erhalten.

So war der Brahmanismus kein Feind für Buddha, dessen Ueberwindung nicht hätte gelingen können. Oft mag er den lokalen Einfluss angesehener Brahmanen hindernd auf seinem Wege gefunden haben[1]), dafür aber standen hundert andre

---

[1]) Die geringe Rolle, welche die westlicheren Theile Hindostans (die Länder der Kuru-Pancâlâs u. s. w.) in den Erzählungen von Buddha's Wanderungen spielen, erklärt sich wohl nicht nur aus ihrer Entfernung, sondern nicht minder aus der mächtigeren Stellung, welche die Brahmanen dort, in der alten Heimath des vedischen Glaubens, besessen haben. Wenn die Gesetze des Manu (9, 225) der Obrigkeit vorschreiben, ketze-

Brahmanen als seine Jünger zu ihm oder hatten sich als Laien für ihn erklärt[1]). Ein Kampf grossen Styles ist hier nicht gekämpft worden. Aeussere Waffen für einen solchen Kampf standen den Brahmanen nicht zu Gebote, und wo geistige Waffen entschieden, mussten sie verlieren.

Buddha discreditirte das Opferwesen; mit bitterer Ironie geisselte er die vedische Schriftgelehrsamkeit als eine leere Thorheit, wenn nicht als frechen Schwindel; der brahmanische Kastenhochmuth ward nicht gelinder behandelt. Wer die Lieder und Sprüche der alten weisen Dichter nachbetet und sich dann selbst ein Weiser dünkt, der ist gleich einem geringen Menschen oder einem Sklaven, welcher sich an den Ort, von dem aus der König zu seinem Gefolge geredet hat, hinstellen wollte und dieselben Worte spräche und sich dann auch ein König dünkte[2]). Der Schüler glaubt, was der Lehrer geglaubt hat, der Lehrer, was er von den Lehrern vor ihm empfangen hat. „Wie eine Kette von Blinden, meine ich, ist die Rede der Brahmanen; wer vorne ist, sieht nichts, wer in der Mitte ist, sieht nichts, wer hinten ist, sieht nichts. Wie denn nun? Ist nicht, wenn es also steht, der Glaube der Brahmanen eitel[3])?“ Und was sollen jene Bäder, durch welche die Brahmanen, oft vor Kälte zitternd, die Schuld böser Thaten von sich abzuwaschen meinen? „Da müssten ja alle Frösche und Schildkröten in den Himmel kommen,

---

risches Volk aus der Stadt zu vertreiben, so liegt hierin ein Anspruch des Brahmanenthums, den ein im Osten entstandenes Gesetzbuch vielleicht nicht zu erheben gewagt haben würde.

[1]) Es ist bemerkenswerth, dass der Sprachgebrauch der buddhistischen Texte in keiner Weise dem Wort „Brahmane“ die Bedeutung eines Feindes der Sache Buddha's beilegt, wie etwa im N. Testament Pharisäer und Schriftgelehrte stehend als Feinde Jesu erscheinen. Vgl. auch oben S. 177 fg. und R. Fick, die sociale Gliederung im nordöstl. Indien S. 162.

[2]) So das Ambaṭṭhasutta (Dîgha-Nikâya).

[3]) Cankîsuttanta (Majjhima N.).

die Wasserschlangen und Delphine und was sonst in den Wassern lebt"; gute Werke müssten ebenso wie böse durch das Wasser weggewaschen werden. Man soll die Thaten, von denen die Brahmanen sich im Wasser zu reinigen suchen, nicht thun, und dann nicht so thöricht sein, den Körper der Kälte auszusetzen[1]).

Der klassische Ausdruck davon, wie die alte buddhistische Gemeinde, wir dürfen sagen, wie Buddha über den Werth des vedischen Opfercultus dachte, ist in einem Gespräch Buddha's mit einem angesehenen Brahmanen niedergelegt, der an Buddha die Frage nach den Eigenschaften eines rechten Opfers gerichtet hatte: zugleich ein anschauliches Beispiel für die Art, wie die buddhistische Predigt es liebte, an die Begriffe und Satzungen des brahmanischen Ritualwesens anzuknüpfen, um sie vertiefend im Sinn innerlicherer Anschauungen umzudeuten[2]).

Buddha erzählt die Geschichte von einem mächtigen und glücklichen König der Vorzeit, der nach gewaltigen Siegen und nach der Eroberung des ganzen Erdkreises den Entschluss fasst, den Göttern ein grosses Opfer zu bringen. Er lässt seinen Hauspriester kommen und verlangt dessen Unterweisung, wie er sein Vorhaben in's Werk zu setzen habe. Der Priester ermahnt ihn, ehe er opfert, vor Allem in seinem Reich Ruhe, Wohlstand und Sicherheit zu schaffen. So geht er nicht eher daran zu opfern als alle Schäden im ganzen Lande geheilt sind. Und bei seinem Opfer zerstört man kein Leben beseelter Wesen; keine Rinder und Schafe werden geschlachtet, keine Bäume umgehauen, kein Gras abgemäht. Die Knechte des Königs thun ihre Arbeit beim Opfer nicht durch Zwang und unter Thränen, in Furcht vor dem Stabe

---

1) Therîgâthâ 236 ff.

2) Kûṭadantasutta des Dîgha Nikâya.

ihrer Aufseher; Jeder thut freiwillig, wozu der eigne Sinn ihn treibt. Spenden von Milch, Oel und Honig werden dargebracht, und so wird des Königs Opfer zum Ziel geführt. Aber es giebt, fährt Buddha fort, noch ein anderes Opfer, leichter darzubringen als jenes und doch höher und gesegneter: wenn man frommen Mönchen Gaben spendet, wenn man Wohnstätten baut für Buddha und seine Gemeinde. Und noch höhere Opfer giebt es: wenn man gläubigen Sinnes seine Zuflucht nimmt beim Buddha, bei der Lehre und bei der Gemeinde, wenn man kein Wesen des Lebens beraubt, wenn man Lug und Trug von sich thut. Und noch ein höheres Opfer giebt es: wenn man als Mönch von Freude und Leid lässt und sich in heilige Betrachtung versenkt. Das höchste Opfer aber, das ein Mensch bringen kann, und der höchste Segen, dessen er theilhaftig werden mag, ist, wenn er die Erlösung erringt und die Gewissheit gewinnt: nicht werde ich wieder zu dieser Welt zurückkehren. Das ist die höchste Vollendung alles Opfers.

So redet Buddha; der Brahmane nimmt gläubig seine Predigt auf und spricht: „Ich nehme meine Zuflucht beim Buddha und bei der Lehre und bei der Gemeinde.“ Er hatte selbst ein grosses Opfer darbringen wollen und hatte Hunderte von Thieren dafür bereit gehalten. „Die löse und entlasse ich,“ spricht er, „grünes Gras mögen sie geniessen, kühlen Trank mögen sie trinken, kühler Wind möge sie umwehen.“

Man braucht den Aeusserungen, die wir hier finden, keinen Commentar hinzuzufügen, um aus ihnen die Stellung der Buddhisten zum alten Cultuswesen klar zu erkennen. Wie die Brahmanen ihrerseits ihre Position vertheidigt, wie sie den Angriff gegen den neuen Glauben geführt haben, davon haben wir keine oder wenigstens keine irgend zuverlässige Kunde. Denn auch derjenige unter den Texten der jüngeren vedischen Literatur, welcher diesen Kämpfen vergleichsweise am nächsten zu stehen scheinen kann, die Mai-

trâyanîya-Upanishad[1]), ist doch davon nur allzu weit entfernt, wirklich unmittelbare und concrete Eindrücke über das Auftreten der jungen buddhistischen Gemeinde oder ähnlicher Asketenorden zu bieten. Die Upanishad klagt über die unberufenen geistlichen Persönlichkeiten aller Art: über die Leute, die „immer vergnügt, immer unterwegs sind, immer betteln“, über die Çûdraschüler und Çûdras, die sich mit den Wissenschaften abgeben, Leute aus dem Dienst des Königs, Tänzer und Schauspieler, Personen, die betrügerischer Weise das gelbe Asketengewand, Ohrringe und Menschenschädel tragen, Dialektiker, welche sich mit Trugschlüssen, Gleichnissen und Gaukeleien aller Art den Vedagläubigen in den Weg stellen, und andre solche Unheilstifter mehr, „die offenbare Diebe sind und nicht in den Himmel kommen“. Es ist nicht beweisbar, aber wohl möglich, dass unter den Leuten, die so beschrieben werden, die Buddhisten mit einbegriffen sind. Sofern wir übrigens — was natürlich nur unter allen Einschränkungen statthaft ist — dieselbe Upanishad als Maassstab dafür betrachten dürfen, welches Niveau die eignen geistigen Leistungen der damaligen Vertreter brahmanischer Speculation eingenommen haben, so kann uns die auf der höchsten Höhe der Confusion stehende Geheimnisskrämerei, welcher wir hier begegnen, nur in dem Eindruck bestärken, dass von Anfang an in dem Kampf des Brahmanenthums und des Buddhismus wie der äussere Vortheil so auch die innere Ueberlegenheit auf Seiten der Jünger Buddha's gewesen ist. —

Bedeutendere und gefährlichere Gegner als die Vertreter

---

[1]) Man findet dieselbe von Max Müller übersetzt in den Sacred Books vol. XV. Das Urtheil über die Entstehungszeit dieses Textes und die Unterscheidung seiner ursprünglichen Bestandtheile und spätern Erweiterungen ist übrigens gegenwärtig noch so unsicher, dass der Gebrauch, den wir hier von dieser Upanishad machen, durchaus nur hypothetische Berechtigung haben kann.

des alten Glaubens fand Buddha in den mit ihm rivalisirenden Asketenhäuptern[1]) und in ihren Mönchsgemeinden. Der Geist, der in manchen dieser Gemeinden lebte, war dem Geist verwandt, auf den Buddha's eignes Wirken gegründet war. Wenn wir die heiligen Bücher der Jainas lesen, ist es, als hörten wir die Buddhisten reden.

Wir haben über den Ton, in welchem die Mönche der rivalisirenden Gemeinden unter einander verkehrten, kein ganz sicheres Urtheil. Offen ausgesprochene Feindschaft scheint im Allgemeinen nicht geherrscht zu haben; es war nichts Ungewohntes, wenn man sich gegenseitig in den Einsiedeleien besuchte, Höflichkeitsbezeugungen austauschte, von dogmatischen Dingen in Ruhe und Frieden mit einander redete. Dass darum nicht minder ein unablässiges Intriguenspiel im Gange war, versteht sich von selbst; wo es sich darum handelte, die Protection einflussreicher Persönlichkeiten einander abzujagen, wurde keine Mühe gescheut. König Asoka fand später Anlass, in seinen Edikten die geistlichen Brüderschaften darauf hinzuweisen, dass seinem Glauben nur Schaden thut, wer ihn dadurch in helles Licht setzen will, dass er die Andersgläubigen schmäht. Ob Buddha selbst und die Jünger seiner Umgebung in dieser Hinsicht ganz vorwurfsfrei waren, wissen wir nicht; fest steht, dass die canonische Literatur des alten Buddhismus nicht immer danach angethan ist, die Mahnungen Asoka's als überflüssig erscheinen zu lassen. So begegnet unter den nach Zahlen geordneten Zusammenstellungen aller solcher Dinge, dogmatischer Begriffe etc., die in einer bestimmten Anzahl auftreten, im Capitel der Decaden eine förmliche Liste der zehn Untugenden der Nigantha-(Jaina-)mönche: sie sind ohne Glauben, ohne Moralität, ohne Scham, ohne Scheu vor Sünde, und so fort; wenn unter diesen Un-

---

[1]) Buddha soll jünger gewesen sein als die sechs (s. oben S. 91) stehend genannten andersgläubigen Sectenhäupter (Sutta Nipâta p. 91; Samy. Nik. vol. I, p. 68).

tugenden dann auch aufgeführt wird, dass sie die Andern zu schmähen gewohnt sind, so nimmt sich das in diesem Zusammenhang allerdings eigen aus. Besonders übel aber kommt unter den geistlichen Rivalen Buddha's Makkhali Gosâla fort[1]), der Vertreter deterministischer Weltanschauung — die jainistischen Quellen lassen ihn einen abtrünnigen Jünger des Nâtaputta sein und durch Krankheit und Wahnsinn früh hingerafft werden —: von ihm heisst es in einer Rede Buddha's[2]): „Wie von allen gewebten Gewändern, die es giebt, ein hären Gewand das schlechteste heisst — ein hären Gewand, ihr Jünger, ist in der Kälte kalt, in der Hitze heiss, von schmutziger Farbe, schlecht riechend, rauh anzufühlen — so, ihr Jünger, heisst von allen Lehren der andern Asketen und Brahmanen des Makkhali Lehre die schlechteste."

Was vor Allem Buddha von den Meisten seiner Rivalen trennte, war seine ablehnende Haltung gegenüber den Kasteiungen, in welchen Jene den Weg der Erlösung erkannten[3]). Wir sahen, wie nach der Tradition Buddha in jener Zeit des Suchens, die er als Jüngling durchlebte, die Selbstpeinigung in ihrer allergrössten Härte kennen gelernt und ihre Fruchtlosigkeit an sich erfahren hat. Was die irdischen Gedanken aus der Seele vertreibt, ist nicht Fasten und

---

[1]) Siehe über ihn oben S. 79 und die S. 92 Anm. 2 angeführte Literatur.

[2]) Anguttara Nikâya III, 135.

[3]) Die folgenden Sätze entnehme ich einem heiligen Texte der Anhänger des Nâtaputta: „Des Tages starr wie eine Säule, das Antlitz nach der Sonne gerichtet, auf einem dem Sonnenbrand ausgesetzten Platze sich brennen lassend, des Nachts kauernd, unverwandt . . . durch diese ausgezeichnete, grosse, angestrengte, hervorragende, köstliche, heilvolle, reiche, glückverheissende, herrliche, erhabene, hohe, höchste, ausgezeichnete, hochmächtige Kasteiungsübung erschien er sehr mitgenommen, . . . mit Kasteiung reich bedeckt, aber abgenommen an Fleisch und Blut, gleich einem durch Aschenhaufen verdeckten Feuer, durch Kasteiung, durch Glanz, in Herrlichkeit des Kasteiungsglanzes hell leuchtend steht er da."

körperliche Qual, sondern die Arbeit an sich selbst, vor Allem das Ringen nach Erkenntniss, und zu diesem Ringen schöpft man die Kraft nur aus einem äussern Leben, das gleich weit entfernt ist von Ueppigkeit wie von Entbehrung oder gar von selbstgeschaffener Pein. In der Predigt von Benares[1]), in welcher die Tradition ein Programm von Buddha's Wirken entworfen hat, fehlt die Polemik gegen jene Verirrungen finsterer Asketik nicht; der Weg, der zur Erlösung führt, hält sich ebenso sehr von aller Selbstpeinigung fern, wie er sich auf der andern Seite von irdischer Lust abwendet; das eine so gut wie das andre wird unwürdig und nichtig genannt. Das rechte geistliche Leben wird einmal einer Laute verglichen, deren Saiten nicht zu lose, aber auch nicht zu stramm gespannt sein dürfen, wenn sie den rechten Ton geben sollen. Das Gleichgewicht der Kräfte, das innere Ebenmaass ist es, welchem nachzustreben Buddha den Seinen empfiehlt. Dass solche Anschauungen der buddhistischen Gemeinde von Seiten rivalisirender Mönchskreise den Vorwurf einer gewissen Hinneigung zu Bequemlichkeit und Wohlleben zuzogen, ist natürlich; sicherlich reichen so drastische Beschreibungen, wie sie ein allerdings ziemlich moderner Jainavers[2]) von den Annehmlichkeiten des buddhistischen Mönchsleben giebt, der Sache nach doch bis in die alten Zeiten zurück:

> Des Nachts auf weichem Lager ruhn,
> 'nen braven Trunk des Morgens thun,
> Zu Mittag speisen, zur Nacht dann trinken,
> Zuckerwerk essend in Schlummer sinken —
> Zum Schluss ist dann die Erlösung gewonnen:
> So hat sich's der Sakyasohn ersonnen.

Die Ordensregel des Buddhismus und die den Stempel voller Wahrhaftigkeit tragenden Schilderungen der Vinaya-

---

[1]) S. oben S. 147.

[2]) Er ist durch Leumann an's Licht gezogen, Wiener Zeitschr. f. d. K. d. Morg. III, 332.

literatur lassen keinen Zweifel daran, wie solche Stimmen aus dem Lager der Gegner zu verstehen sind. An Schwächen und Ausschreitungen der Einzelnen wird es nicht gefehlt haben, aber wir werden doch für das Leben der Gemeinde im Ganzen, so weit auf dem Boden und in den Schranken, in welche das indische Mönchthum nun einmal seiner Natur nach hineingebannt war, sittliches Leben sich gesund entwickeln kann, das Lob solcher Gesundheit in Anspruch nehmen dürfen. Buddha hat durch die umgebenden Hüllen, die den Kern des Ethischen verschleiern, klarer hindurchgesehen, als seine Zeitgenossen, und diese Erkenntniss der Sache selbst, die scharfe Zurückweisung von Allem, was der Sache fremd ist, hat er der Gemeinde seiner Jünger hinterlassen. Mag, was den Sieg seiner Lehre über die Lehren seiner zeitgenössischen Rivalen, Jahrhunderte nach ihrer aller Tode, entschieden hat, ein Zufall gewesen sein, vielleicht würde uns, je mehr sich das Dunkel, das diese Jahrhunderte für uns bedeckt, aufhellte, das Spiel dieses Zufalls dem Wirken innerer Nothwendigkeit um so ähnlicher erscheinen.

---

## Buddha's Lehrweise.

Uns bleibt die Aufgabe, von den Reden Buddha's ihrer Form nach ein Bild zu geben; den Versuch, ihren Inhalt darzustellen, behalten wir dem folgenden Abschnitt vor. Im Reden bewegte sich Buddha's ganzes Wirken; geschrieben hat er nicht. Zwar scheinen schon in jenem Zeitalter kurze schriftliche Mittheilungen und Bekanntmachungen in Indien durchaus gebräuchlich gewesen zu sein; Bücher aber schrieb und las man nicht, sondern lehrte sie und lernte sie auswendig. Jene umfänglichen Abhandlungen, wie sie von den Aposteln an die alten christlichen Gemeinden als Briefe erlassen wurden, und die so reiches Licht auf die Geschichte

jener Gemeinden und Gedankenkreise werfen, entbehren wir in der buddhistischen Literatur gänzlich.

Buddha sprach nicht Sanskrit, sondern, wie Jedermann in seiner Umgebung[1]), das Volksidiom des östlichen Hindostan. Wir können uns nach Inschriften und nach den Analogien eines nah verwandten, wahrscheinlich im südlichen Theil der Halbinsel heimischen Dialekts, des Pâli, ein ausreichendes Bild von dieser Mundart machen: eine weich und gefällig klingende Sprache, die sich vom Sanskrit durch dieselben Abschleifungen der Consonantengruppen, dieselbe Neigung zum vocalischen Auslaut unterschied, welche dem Italienischen im Gegensatz zum Lateinischen seinen Character geben. Für muktas („frei") sagte man mutte, für vidyut („der Blitz") vijju, wie der Italiener für facti fatti, für amat ama sagt. Die Satzbildung war einfach und nicht eben dazu angethan, sich feinen und scharfen Nuancen der Dialektik anzupassen.

Uebrigens hat man auf die Mundart, in welcher die Lehre von der Erlösung zuerst gepredigt worden ist, in der alten Kirche kein besonderes Gewicht gelegt. Buddha's Wort ist an keine Sprache gebunden. „Ich ordne an, ihr Jünger," lässt die Tradition[2]) ihn sagen, „dass ein Jeder in seiner eignen Sprache das Wort Buddha's lerne."

[1]) Auch die Brahmanen dieser östlichen Länder sprachen im täglichen Verkehr ohne Zweifel den Volksdialekt; wäre hier, wie wir es später in den Dramen finden, das Sanskrit die Sprache der höheren Gesellschaft gewesen, so müsste sich in den heiligen Pâli-Texten irgend eine Spur dieses Verhältnisses zeigen. Dort findet sich aber, so viel ich weiss, abgesehen von der für diese Frage irrelevanten Stelle Cullavagga V, 33, überhaupt keine Hindeutung auf das Sanskrit, welches somit allem Anschein nach, von den Brahmanenschulen abgesehen, nicht in weiteren Kreisen bekannt war. Es ist dies auch durchaus erklärlich, da das Sanskrit ursprünglich den westlicheren Theilen Hindostans angehört; seine allgemeine Geltung als Sprache der Gebildeten durch ganz Indien hat es, wie auch die Inschriften lehren, erst in viel späterer Zeit gewonnen.

[2]) Cullavagga V, 33, 1.

Wer die Lehrreden liest, welche die heiligen Texte Buddha in den Mund legen, wird die Frage kaum unterdrücken, ob die Form, in welcher er selbst seine Lehre vorgetragen hat, diesen seltsam starren Gebilden von abstracten, meist mehr spitzfindigen als klaren Begriffsreihen mit ihren endlos über einander gethürmten Wiederholungen ähnlich gewesen sein kann. Möchte man doch gern in dem Bilde jener ältesten Zeiten nichts andres erkennen, als den lebendigen Geist jugendfrischer Kraft im Meister und in den Jüngern, und möchte man darum von diesem Bilde Alles fern halten, was einen Zug des Gezwungenen oder Gemachten hineintragen würde. Und zugleich ist es ja natürlich, wenn wir da, wo wir von Buddha's Lehren und Predigen eine Vorstellung zu gewinnen suchen, noch, bewusst oder unbewusst, nach einer andern Quelle greifen, als nach der Tradition der buddhistischen Gemeinde: wenn uns hier der Gedanke an die Unterweisung Jesu mit hineinspielt. Jene schlichten Sentenzen mit ihrer ganzen äussern Kunstlosigkeit und ihrem tiefen innern Reichthum scheinen eben die Form an sich zu tragen, von der wir glauben möchten, dass sie oder eine ähnliche auch der Verkündigung der buddhistischen Lehre, so lange hier der Geist der ersten Zeiten lebendig war, eigen gewesen sei.

Erwägungen wie diese sind nicht wohl zu unterdrücken, und doch wird die geschichtliche Betrachtung, ehe sie sich ihnen anzuvertrauen wagt, wohl thun, den Grund und Boden, auf dem sie ruhen, mit aller Vorsicht zu prüfen.

Man darf nicht vergessen, dass sich die fundamentalen Unterschiede der Gedanken und Stimmungen, in denen sich die altchristliche und die altbuddhistische Gemeinde bewegte, auch in der Weise der geistlichen Verkündigung nothwendig ausdrücken mussten.

Wo die reine Empfindung des gläubigen Herzens das Höchste ist, wo die Kinder es sind, denen der Vater im Himmel sein Reich zu eigen gegeben hat, da mag es dem

einfältigen Wort, das aus der Tiefe eines reinen Gemüthes kommt, besser beschieden sein, die rechten Saiten anzuschlagen, als der künstlichen Entwicklung abstracter Begriffssysteme. Die Denkweise der Welt aber, in welcher Buddha lebte, bewegt sich in andern Bahnen: für sie hängt alles Heil und Unheil am Wissen und Nichtwissen; das Nichtwissen ist die letzte Wurzel alles Uebels, das Wissen die einzige Macht, die das Uebel an seiner Wurzel treffen kann. Erlösung ist deshalb vor Allem Wissenschaft[1]), und die Predigt von der Erlösung kann nichts andres sein, als die Darlegung dieser Wissenschaft, eine Entwicklung von Reihen abstracter Begriffe und Lehrsätze.

Wollen wir also nicht einem blossen Gefühl der Wahrscheinlichkeit zu Liebe, das auf anderm Boden als dem In-

---

[1]) Eines significanteren und zugleich naiveren Ausdrucks ist diese Anschauungsweise nicht fähig, als dessen, den sie in der Erzählung der ceylonesischen Kirchenchroniken von der ersten Unterredung Mahinda's, des Bekehrers von Ceylon, mit dem König Devânampiya Tissa (um 250 vor Chr.) gefunden hat. Der Thera (Aelteste) stellt mit dem König ein förmliches Examen in der Logik an, „um zu erforschen: besitzt der König einen hellen Verstand?“ In der Nähe steht ein Mangobaum. Der Thera fragt: „Wie heisst dieser Baum, grosser König?“ „Er heisst Mango, Herr.“ „Giebt es, grosser König, ausser diesem Mangobaum noch einen andern Mangobaum oder giebt es ihn nicht?“ „Es giebt viele andre Mangobäume, Herr.“ „Giebt es ausser diesem Mangobaum und jenen Mangobäumen noch andre Bäume, grosser König?“ „Die giebt es, Herr; das sind aber keine Mangobäume.“ „Giebt es ausser den andern Mangobäumen und Nicht-Mangobäumen noch einen andern Baum?“ „Ja, Herr, diesen Mangobaum hier.“ „Schön, grosser König, du bist klug.“ Der Thera stellt noch eine ähnliche Prüfung an, die der König ebenso glänzend besteht. „Ausser deinen Verwandten und den Nicht-Verwandten giebt es noch irgend einen Menschen, grosser König?“ „Mich selbst, Herr.“ „Schön, grosser König, sich selbst ist man weder ein Verwandter noch ein Nicht-Verwandter.“ „Da sah,“ heisst es dann, „der Thera, dass der König klug ist und dass er die Lehre wird verstehen können, und er predigte ihm das Gleichniss vom Elefantenfuss.“ (Buddhaghosa, im Vinaya Piṭaka vol. III p. 324).

diens sich seine Maassstäbe gebildet hat, die Eigenthümlichkeit der indischen Entwicklungen verkennen, so werden wir uns hüten müssen, von der Gestalt Buddha's uns ein Phantasiebild zu machen, als sei er eine jener ursprünglichen, allein im Concreten und Unmittelbaren lebenden Naturen gewesen, bei denen der Geist Alles ist, der Buchstabe Nichts. Sein Denken zog seine Nahrung aus der langen Entwicklung metaphysischer Speculation, die vor ihm lag; er theilte die im indischen Blut liegende Begriffsfreudigkeit, den Zug zur Abstraction, zur Classificirung, zur Schematisirung, und wir dürfen ihn, von dieser Seite angesehen, viel weniger dem Begründer des Christenthums, als theologischen Vertretern desselben, wie etwa Origenes war, an die Seite stellen. So können wir denn auch der Ueberlieferung nicht unsern Glauben versagen, welche, in so mannigfaltigen Formen sie Buddha reden lässt, doch das eigentliche Schwergewicht seiner Verkündigung in grosse Lehrreden legt, neben denen der Dialog und das Gleichniss, die Fabel und der sentenziöse Spruch mehr als ein Zufälliges oder eine Randverzierung erscheint.

Die vedische Literatur giebt uns ein Bild von dem Curialstil der dogmatischen Lehr- und Streitrede, welcher sich lange vor Buddha's Zeit in den Brahmanenschulen und auf dem Opferplatz gebildet hatte. Dem Wort, das heilige Dinge aussprechen soll, gebührt ein würdiges Gewand; die Satzfügung trägt einen feierlich hieratischen Character, dessen Gemessenheit sich bald in schwerfällige Gravität verwandelt. Auch die Körperhaltung des Redenden ist nicht gleichgültig; ein strictes Ceremoniell regelt seine Erscheinung und seine Bewegungen. So hielt man es in den Brahmanenkreisen lange vor Buddha; so hat man es in der buddhistischen Gemeinde verstanden zu der Zeit, aus welcher unsre Texte stammen. Sollen wir meinen, dass Buddha selbst und die Kreise, die ihn umgaben, in der Mitte stehend zwischen jener und dieser Epoche, anders gefühlt haben als beide? Mag

Form, Stimmung und Bewegung in den Lehrreden, wie wir sie in den heiligen Texten finden, sich weit von dem entfernen, was uns als das natürliche Wesen lebendiger, gesprochener Sprache erscheint, so wird doch, wer an das verschieden Geartete verschiedene Maassstäbe anzulegen weiss, es wohl glaublich finden, dass die feierlich ernste Redeweise Buddha's jenem Typus der von der Ueberlieferung aufbewahrten Reden viel enger verwandt gewesen ist, als dem, welchen unser Gefühl des Natürlichen und Wahrscheinlichen an dessen Stelle zu setzen versucht sein könnte [1]).

Die Perioden dieser Reden in ihrem bewegungslosen, starren Einerlei, auf das kein Licht und kein Schatten fällt, sind ein getreues Abbild der Welt, wie sie sich den Augen jener Mönchsgemeinde darstellte, der grauen Welt des Entstehens und Vergehens, die in ewig gleichem Gange ihre leidenerfüllte Bahn durchmisst und hinter der die unbewegten Abgründe des Nirvâna ruhen. Es klingt aus den Worten dieser Verkündigung kein inneres Arbeiten, kein Suchen heraus, Nichts, das von Person zu Person dringend mit der Gewalt, die das Wort eines überlegenen Menschen besitzt, und mit der Härte, die von dieser Gewalt unzertrennlich ist, den Hörer ergriffe. Kein ungestümes Drängen, dass man zum Glauben herzukomme, keine Bitterkeit gegen den Unglauben, welcher fern bleibt. Ein Wort, ein Satz liegt in eintöniger Ruhe neben dem andern, gleichviel ob er das Geringfügigste oder das Bedeutsamste ausspricht. Wie für den buddhistischen Glauben Götter- und Menschenwelten nach ewiger Nothwendigkeit geordnet sind, so sind es auch die Welten der Begriffe und der Wahrheiten; auch für sie giebt es eine, und nur eine nothwendige Form der Erkenntniss und des Ausdrucks, und diese Form schafft der Denkende nicht,

---

[1]) Eine andre Auffassung der hier behandelten Frage vertritt Garbe, „Die Weisheit des Brahmanen oder des Kriegers?“ (Nord und Süd 1893 Bd. 65, S. 224.)

sondern er ergreift die bereit liegende — was Buddha redet, haben in zahllosen Weltperioden unzählige Buddhas ebenso geredet und werden es ebenso reden. Alles, was einem freien oder gar willkürlichen Schalten des Geistes mit dem Stoffe ähnlich sieht, muss darum hier fern bleiben; jeder Gedanke hat das gleiche Recht, an der Stelle, die ihm gebührt, unverkürzt ausgesprochen zu werden, und so häufen sich jene endlosen Wiederholungen an, welche die Jünger Buddha's nicht müde werden immer von Neuem anzuhören und immer von Neuem als das nothwendige Gewand, in das der heilige Gedanke sich kleidet, zu ehren. Freilich je weiter man hier ging, um so mehr wird der profanere Geschmack Mancher rebellirt haben; in den Texten begegnen uns Klagen über die Mönche, die nicht zuhören, wenn die tiefen Predigten des Vollendeten von übersinnlichen Dingen vorgetragen werden, und denen nur die mit Dichterkünsten und bunten Worten verzierten Reden gefallen[1]). In der That kann es nicht Allen gegeben gewesen sein, die fromme Aufmerksamkeit ganz zu bewahren, wenn z. B. eine Rede Buddha's[2]) das Thema, dass der Mensch wie viel Liebes so viel Leid hat, folgendermaassen auseinanderlegte: „Wer hundertfaches Liebes hat, hat hundertfaches Leid. Wer neunzigfaches Liebes hat, hat neunzigfaches Leid" — und so die ganze Zahlenreihe herab in aller Vollständigkeit, bis geschlossen wird: „Wer ein Liebes hat, hat ein Leid. Wer kein Liebes hat, hat kein Leid." Viele, ja die meisten der alten Lehrreden sind dem mehr oder minder ähnlich. Man sehe etwa, wie eine der berühmtesten[3]) den Gedanken ausdrückt, dass alle Sinne des Menschen sammt der Welt, die sie erfassen, von den leidenbringenden Mächten des Irdischen und der Vergänglichkeit wie mit Feuersgluthen erfasst und verzehrt werden — man möchte meinen, dass zu

---

[1]) Anguttara Nikâya vol. I, p. 72; Saṃyutta Nikâya vol. II, p. 267.

[2]) Udâna VIII, 8.

[3]) Mahâvagga I, 21.

Buddha's Zeit der menschliche Geist das Zauberwort noch nicht gefunden, das die Breiten des Nebeneinanderliegenden zu einer gedrungenen Einheit zusammenschliesst, das unscheinbar mächtige Wort „und“.

„Da sprach der Erhabene zu den Jüngern: Alles, ihr Jünger, steht in Flammen. Und was Alles, ihr Jünger, steht in Flammen? Das Auge, ihr Jünger, steht in Flammen, das Sichtbare steht in Flammen, das Erkennen des Sichtbaren steht in Flammen, die Berührung mit dem Sichtbaren steht in Flammen, das Gefühl, das aus der Berührung mit dem Sichtbaren entsteht, sei es Freude, sei es Leid, sei es nicht Leid noch Freude, auch dies steht in Flammen. Durch welches Feuer ist es entflammt? Durch der Begierde Feuer, durch des Hasses Feuer, durch der Verblendung Feuer ist es entflammt, durch Geburt, Alter, Tod, Schmerzen, Klagen, Leid, Kummer, Verzweiflung ist es entflammt; also rede ich. Das Ohr steht in Flammen, das Hörbare steht in Flammen, das Erkennen des Hörbaren steht in Flammen, die Berührung mit dem Hörbaren steht in Flammen, das Gefühl, das aus der Berührung mit dem Hörbaren entsteht, sei es Freude, sei es Leid, sei es nicht Leid noch Freude, auch dies steht in Flammen. Durch welches Feuer ist es entflammt? Durch der Begierde Feuer, durch des Hasses Feuer, durch der Verblendung Feuer ist es entflammt, durch Geburt, Alter, Tod, Schmerzen, Klagen, Leid, Kummer, Verzweiflung ist es entflammt; also rede ich. Der Geruchssinn steht in Flammen — und nun folgt zum dritten Mal dieselbe Reihe von Sätzen —; die Zunge steht in Flammen; der Leib steht in Flammen; der Geist steht in Flammen — jedesmal ist die Ausführung unverkürzt die gleiche. Dann fährt die Rede fort:

„Also erkennend, ihr Jünger, wird ein weiser, edler Hörer des Wortes überdrüssig des Auges, er wird des Sichtbaren überdrüssig, er wird des Erkennens des Sichtbaren überdrüssig, er wird der Berührung mit dem Sichtbaren überdrüssig, er

wird des Gefühls überdrüssig, das aus der Berührung mit dem Sichtbaren entsteht, sei es Freude, sei es Leid, sei es nicht Leid noch Freude. Er wird des Ohres überdrüssig", — und nun folgen nach einander die sämmtlichen Begriffsreihen wie oben. Die Rede schliesst:

„Indem er dessen überdrüssig wird, wird er frei von Begierde; von Begierde frei wird er erlöst; in dem Erlösten besteht die Erkenntniss: ich bin erlöst; vernichtet ist die Wiedergeburt, vollendet die Heiligkeit, gethan die Pflicht; keine Rückkehr giebt es mehr zum Diesseits; also erkennt er."

Diese Rede von den Flammen der Sinnengluth soll von Buddha an die tausend Eremiten von Uruvelâ[1]) gerichtet worden sein, als sie bereits zum Glauben bekehrt waren und die Weihen empfangen hatten, als in ihnen, wie die Texte sich auszudrücken pflegen, „das reine und fleckenlose Wahrheitsauge erwacht war: was immer dem Entstehen unterthan ist, das Alles ist auch dem Vergehen unterthan". Handelt es sich aber darum, dem Neuling, welcher der Verkündigung Buddha's noch fern steht, die Predigt vom Leiden und von der Erlösung nahe zu bringen, so nehmen die Berichte der heiligen Schriften eine etwas andre Gestalt an. Zu ihrer Veranschaulichung theilen wir die Erzählung von der Begegnung Buddha's mit den Dorfältesten der achtzig tausend Dörfer des Magadhareichs mit. Die Aeltesten sind beim König von Magadha versammelt und werden von ihm nach Beendigung ihrer Berathungen zu Buddha gesandt, um dessen Predigt zu hören[2]).

„Als aber der König von Magadha, Seniya Bimbisâra, die achtzig tausend Dorfältesten in den Ordnungen der sichtbaren Welt unterwiesen hatte, entliess er sie und sprach: „Ihr seid jetzt von mir, Freunde, in den Ordnungen der sichtbaren Welt unterwiesen; geht jetzt hin und naht euch Ihm

---

[1]) Siehe oben S. 151.

[2]) Mahâvagga V, 1.

dem Erhabenen; Er der Erhabene wird euch in den Dingen des Jenseits unterweisen". Da gingen die achtzig tausend Dorfältesten zum Berge Gijjhakûta (Geierspitze). Zu der Zeit lag der Dienst bei dem Erhabenen dem ehrwürdigen Sâgata ob. Da gingen die achtzig tausend Dorfältesten hin, wo der ehrwürdige Sâgata war; als sie zu ihm gelangt waren, sprachen sie zum ehrwürdigen Sâgata: „Hier kommen achtzig tausend Dorfälteste, Herr, um den Erhabenen zu sehen. Wohlan, Herr, lass uns den Anblick des Erhabenen zu Theil werden." „So wartet hier eine Weile, Freunde, dass ich euch dem Erhabenen anmelde." Da verschwand der ehrwürdige Sâgata von den Stufen (am Eingang des Klosterhauses) vor dem Angesicht der achtzig tausend Dorfältesten und vor ihren Augen, tauchte vor dem Angesicht des Erhabenen auf und sprach zum Erhabenen: „Die achtzig tausend Dorfältesten hier kommen, Herr, um den Erhabenen zu sehen. Möge, Herr, der Erhabene thun, was er jetzt an der Zeit hält." „So bereite mir einen Sitz, Sâgata, im Schatten des Klosterhauses." „Ja, Herr," antwortete der ehrwürdige Sâgata dem Erhabenen, nahm einen Stuhl, verschwand vor dem Angesicht des Erhabenen, tauchte vor dem Angesicht der achtzig tausend Dorfältesten und vor ihren Augen an den Stufen auf und bereitete im Schatten des Klosterhauses einen Sitz. Da ging der Erhabene aus dem Klosterhause und liess sich auf dem Sitz, der im Schatten des Klosterhauses bereitet war, nieder. Da gingen die achtzig tausend Dorfältesten hin, wo der Erhabene war; als sie zu ihm gelangt waren, neigten sie sich vor dem Erhabenen und liessen sich an seiner Seite nieder. Die achtzig tausend Dorfältesten aber richteten ihre Gedanken allein auf den ehrwürdigen Sâgata und nicht also auf den Erhabenen. Da erkannte der Erhabene in seinem Geist die Gedanken der achtzig tausend Dorfältesten und sprach zu dem ehrwürdigen Sâgata: „So zeige denn, Sâgata, noch grössere Wunder übermenschlichen Vermögens". „Ja, Herr," ant-

wortete der ehrwürdige Sâgata dem Erhabenen, stieg in die Luft empor, und in der Höhe, im Luftraum wandelte er, stand er, liess er sich nieder, setzte er sich, liess er Rauch und Flammen ausgehen und verschwand er. Als nun der ehrwürdige Sâgata in der Höhe, im Luftraum solche Wunder übermenschlichen Vermögens in mancherlei Art hatte sehen lassen, beugte er sein Haupt zu den Füssen des Erhabenen und sprach zu dem Erhabenen: „Mein Meister, Herr, ist der Erhabene; ich bin sein Jünger; mein Meister, Herr, ist der Erhabene; ich bin sein Jünger." Da gedachten die achtzig tausend Dorfältesten: „Wahrlich es ist herrlich, wahrlich es ist wunderbar; wenn der Jünger also hochmächtig ist und hochgewaltig, wie wird der Meister sein!" und sie richteten ihre Gedanken allein auf den Erhabenen und nicht also auf den ehrwürdigen Sâgata. Da erkannte der Erhabene in seinem Geist die Gedanken der achtzig tausend Dorfältesten und predigte ihnen nach der Ordnung das Wort, als da ist: die Predigt vom Geben, die Predigt von der Rechtschaffenheit, die Predigt von den Himmeln, der Lüste Verderblichkeit, Eitelkeit, Unreinheit, den Preis des Freiseins von Lust. Als nun der Erhabene erkannte, dass ihre Gedanken geschickt, empfänglich, frei von Hemmnissen, erhoben und ihm zugewandt waren, da predigte er ihnen, was die vornehmste Verkündigung der Buddhas ist, das Leiden, die Entstehung des Leidens, die Aufhebung des Leidens, den Weg zur Aufhebung des Leidens. Gleichwie ein sauberes Gewand, aus dem alle Unreinheit entfernt ist, ganz und gar die Farbe in sich aufnimmt, also erwachte in diesen achtzig tausend Dorfältesten, als sie dort sassen, das reine und fleckenlose Wahrheitsauge: was immer dem Entstehen unterthan ist, das Alles ist auch dem Vergehen unterthan. Und die Lehre erkennend, zur Lehre hindurchgedrungen, die Lehre wissend, in die Lehre sich versenkend, den Zweifel überwindend, von Schwanken frei, zur Kunde hindurchgedrungen, keines Andern bedürftig

im Glauben an des Meisters Lehre, sprachen sie zu dem Erhabenen also: „Herrlich, Herr, herrlich, Herr; gleichwie man, o Herr, das Niedergebeugte aufrichtet, oder das Verborgene enthüllt, oder dem Verirrten den Weg zeigt, oder in der Finsterniss eine Leuchte aufrichtet, dass wer Augen hat die Gestalten der Dinge sehen möge, also hat der Erhabene in mancherlei Rede die Lehre verkündet. Wir nehmen, Herr, unsre Zuflucht bei dem Erhabenen und bei der Lehre und bei der Gemeinde der Jünger; als seine Laienjünger möge der Erhabene uns halten, denn von heute an haben wir, so lange unser Leben währt, unsre Zuflucht bei ihm genommen."

Diese Erzählung kann als typisch gelten; bei allen ähnlichen Gelegenheiten kehren in den heiligen Texten dieselben Züge wieder. Nicht von Anfang an redet Buddha von den Dingen, die das Ziel und den Kern seiner Predigt bilden, sondern er beginnt damit, zu den Tugenden weltlichen Standes zu ermahnen, zur Freigebigkeit, zur Tüchtigkeit in allem irdischen Wandel; er spricht von den Himmeln mit ihren Belohnungen, welche den erwarten, der hienieden ein Leben voll ernsten Strebens geführt hat. Bei Hörern aber, von denen er erkennt, dass sie geschickt sind, auch Tieferes zu erfassen, wendet er sich dann dazu, von dem zu reden, was, wie die Texte sagen, „die vornehmste Verkündigung der Buddhas ist", den Lehren vom Leiden und von der Erlösung. Immer sind es dieselben Gegenstände der Predigt und immer die gleichen Ausdrücke der Freude und des Dankes der Bekehrten, zuletzt dann die Formel, mit welcher sie als Laienbrüder oder Laienschwestern ihre Zuflucht nehmen bei der Trinität der buddhistischen Kirche, beim Buddha, der Lehre und der Gemeinde. Dazwischen hier und da eine Wundergeschichte, die sich in nichts über das Niveau des barocken Mirakels erhebt. Wo immer wir die christlichen Evangelien aufschlagen, überall finden wir die zartesten und tiefsten Züge des Wirkens Jesu, das sorgend, tröstend, heilend, aufbauend von Person

zu Person dringt. Wie anders das Bild, das die buddhistische Gemeinde von dem Wirken ihres Meisters aufbewahrt hat, wie unendlich arm an jedem Zuge, der das persönliche Leben und seine Geheimnisse berührt. Das lebendig Menschliche verschwindet hinter dem Schema, der Formel; Niemand, der Leidende und Traurige sucht und tröstet; das Leiden der ganzen Welt ist es allein, zu dem der Blick immer und immer wieder von jedem einzelnen, persönlichen Leiden hingelenkt wird, damit sich so der Geist zu dem kühnen Fluge, der über alles Leiden hinwegführt, rüste.

Hier und da erscheint die äussere Einkleidung etwas verändert; statt der Predigt finden wir einen Dialog; Buddha fragt oder lässt sich fragen. An der Aufgabe, von den Gesprächen, wie sie in Buddha's Kreisen oder wie sie in ihren eignen geführt wurden, ein lebendiges Bild zu zeichnen, sind nun freilich trotz der künstlichen Theorie, die man sich über alle verschiedenen Arten von Fragen ausgedacht hatte[1]), die Verfasser der heiligen Texte durchaus zu Schanden geworden; sie hatten eben Manches nicht, nichts aber weniger als eine dramatische Ader. Die Mitunterredner Buddha's sind zu nichts Anderm da als Ja zu sagen oder, wenn es böswillige Gegner sind, beschämt zu verstummen sowie selbstverständlich, sofern sie noch unbekehrt sind, sich schliesslich zu bekehren[2]). Wer sich aber durch diesen Mangel an allem

---

[1]) Es gab „schlechthin zu beantwortende Fragen", „mit Unterschied zu beantwortende Fragen", „durch Gegenfrage zu beantwortende Fragen", „liegen zu lassende Fragen". Ang. Nik. vol. I p. 197; vgl. Milindapañha p. 144 fg.

[2]) Ein ergötzliches Beispiel von der Art, wie sich die heiligen Texte mit der Characteristik der redenden Personen und den sonstigen Forderungen dramatisch-dialogischer Darstellung abfinden, liefert die Geschichte von Buddha's Gespräch mit der Schwiegertochter des Anâthapindika (im Anguttara-Nikâya, Sattakanipâta). Buddha kommt auf seinem Almosengang zum Hause seines reichsten und freigebigsten Verehrers, des grossen Kaufherrn Anâthapindika. Er hört dort lautes

psychologischen Gehalt nicht davon zurückschrecken lässt, dem logischen Bau dieser Gespräche nachzuforschen, dem wird hier, wenn auch unscheinbar und unbehülflich, mehr als ein Zug derselben dialektisch-maieutischen Methode begegnen, welche von der Geschichte mit gutem Recht nach dem Namen des Mannes, der sie unter einem glänzender begabten Volk ungleich vollendeter geübt hat, als die sokratische benannt worden ist. Dasselbe Herausfragen geistiger Wahrheiten auf Grund von Analogien, die das tägliche Leben bietet, die-

---

Reden und Streit und fragt: „Was schreien und lärmen die Leute in deinem Hause? Man sollte meinen, dass da Fischern ihre Fische geraubt werden.“ Und Anâthapindika klagt Buddha sein Leid: eine Schwiegertochter aus reicher Familie ist in sein Haus eingezogen, die nicht auf ihren Mann und ihre Schwiegereltern hören will und sich weigert, Buddha die gebührende Ehre zu erzeigen. Buddha sagt zu ihr: „Komm, Sujâtâ.“ Sie antwortet: „Ja, Herr,“ und kommt zu Buddha. Er spricht zu ihr: „Sieben Arten von Gattinnen giebt es, Sujâtâ, die ein Mann haben kann. Welche sieben sind das? Die einer Mörderin gleicht, die einer Räuberin gleicht, die einer Herrin gleicht, die einer Mutter gleicht, die einer Schwester gleicht, die einer Freundin gleicht, die einer Dienerin gleicht. Dies, Sujâtâ, sind die sieben Arten von Gattinnen, die ein Mann haben kann. Welch' eine davon bist du?“ — Und Sujâtâ hat allen Trotz und Hochmuth vergessen und sagt bescheidentlich: „Ich verstehe nicht, Herr, den ausführlichen Sinn dessen, was der Erhabene in der Kürze geredet hat; wohlan, Herr, möge der Erhabene mir also seine Lehre verkünden, dass ich den ausführlichen Sinn dessen, was der Erhabene in der Kürze geredet hat, verstehen kann.“ — „So höre denn zu, Sujâtâ, und nimm es dir wohl zu Herzen; ich will es dir sagen.“ — „Ja, Herr,“ spricht Sujâtâ. Und Buddha beschreibt ihr nun die sieben Arten von Frauen, von der schlimmsten an, die andern Männern anhängt, ihren Gatten verachtet und ihm nach dem Leben trachtet, bis zu der besten, die wie eine Dienerin immerdar dem Willen des Gatten ergeben ist und ohne Murren trägt, was er sagt und thut. „Dies, Sujâtâ, sind die sieben Arten von Gattinnen, die ein Mann haben kann. Welch' eine davon bist du?“ — „Von heut an, Herr, möge der Erhabene mich halten als eine, die ihrem Gatten eine Gattin ist einer Dienerin gleich.“

selben Anfänge — wenn es auch nur die ersten Anfänge sind — inductiver Methode.

So in dem Gespräch Buddha's mit Sona[1]), einem Jünger, der sich ein Uebermaass der Askese aufgelegt hat und jetzt, wo ihm die Fruchtlosigkeit seines Treibens aufgeht, im Begriff steht, in das andre Extrem umzuschlagen, zu einem Leben des Genusses zurückzukehren. Buddha spricht zu ihm: „Wie ist es, Sona, warst du früher, ehe du dein Haus verliessest, des Lautenspiels kundig?" — „Ja, Herr." — „Wie meinst du nun, Sona, wenn bei deiner Laute die Saiten allzu stramm gespannt sind, wird dann die Laute den rechten Ton geben und zum Spiel geschickt sein?" — „Das wird sie nicht, Herr." — „Wie meinst du aber, Sona, wenn bei deiner Laute die Saiten allzu schlaff gespannt sind, wird dann die Laute den rechten Ton geben und zum Spiel geschickt sein?" — „Das wird sie nicht, Herr." — Wie aber, Sona, wenn bei deiner Laute die Saiten nicht zu stramm und auch nicht zu schlaff gespannt sind, wenn sie das rechte Maass bewahren, wird dann die Laute den rechten Ton geben und zum Spiel geschickt sein?" — „Ja, Herr." — „So geräth auch, Sona, die allzu angespannte Kraft in das Uebermaass, und die allzu nachgelassene Kraft geräth in Schlaffheit. Darum, Sona, vollende du in dir das Gleichmaass deiner Kraft und dringe zum Gleichmaass deiner geistigen Vermögen hindurch und setze dir dies zum Ziel."

Ein andres Gespräch[2]), zwischen Buddha und einem Brahmanen, bewegt sich um das Verhältniss der vier Kasten und um den Anspruch auf Dienst und Gehorsam, den die höhere Kaste der niedern gegenüber erhebt. Buddha kleidet seine Kritik in ein Gespräch mit Frage und Antwort ein. „Wenn man einen Kshatriya (Adligen) folgendermassen fragte:

---

[1]) Mahâvagga V, 1, 15 fg.

[2]) Phasukârî Suttanta (Majjhima Nikâya).

'Wem würdest du Dienste leisten, dem, bei welchem, wenn du ihm Dienste leistest, es dir um dieser Dienste willen schlechter ergeht, nicht besser, oder dem, bei welchem, wenn du ihm Dienste leistest, es dir um dieser Dienste willen besser ergeht, nicht schlechter?' Der Kshatriya würde, wenn er recht antwortet, also antworten: ,Dem, bei welchem es mir, wenn ich ihm Dienste leiste, um dieser Dienste willen schlechter ergeht, nicht besser, dem würde ich nicht dienen; dem aber, bei welchem es mir, wenn ich ihm Dienste leiste, um dieser Dienste willen besser ergeht, nicht schlechter, dem würde ich Dienste leisten'." — Und nun geht die Induction in ihrem steifen Gang weiter: „Wenn man einen Brahmanen folgendermassen fragte — wenn man einen Vaiçya folgendermassen fragte — wenn man einen Çûdra folgendermassen fragte —." Die Antwort ist natürlich jedesmal die gleiche, und die Auseinandersetzung gelangt schliesslich zu dem Resultat: „Wo durch die Dienste, die Jemand dem Andern leistet, sein Glaube wächst, seine Tugend wächst, sein Wissen wächst, seine Erkenntniss wächst, da sage ich, dass er ihm Dienste leisten soll."

Hier und da wechseln mit Lehre und Ermahnung, wie in unsern Evangelien, Gleichnisse ab: „Ein Gleichniss will ich dir zeigen," sagt Buddha, „durch ein Gleichniss erkennt manch weiser Mann den Sinn dessen, das da geredet ist". Das Thun und Lassen der Menschen wie das Leben der Natur sind die Anschauungskreise, in denen diese Gleichnisse für geistliches Leben und Streben, für die Erlösung, für die Gemeinde der Erlösten sich bewegen. Die Predigt Buddha's von der Erlösung wird dem Wirken des Arztes verglichen, der den vergifteten Pfeil aus der Wunde zieht und die Macht des Giftes mit heilsamen Kräutern überwindet. Die Gemeinde der Jünger, die Versammlung edler Geister, in der alle weltlichen Unterschiede von Hoch und Niedrig aufhören, gleicht dem Meer mit seinen Wundern, in dessen Tiefe Perlen und

edle Steine ruhen, in dem Riesengeschöpfe ihr Wesen treiben, dem die Flüsse zuströmen und ihren Namen verlieren und zum Meer werden, so viel ihrer sind. Wie die Lotosblume ihr Haupt aus den Wassern erhebt, vom Wasser unberührt, so ragen die Buddhas, in der Welt geboren, aus der Welt empor, unberührt von der Unreinheit der Welt. Wie der Landmann seinen Acker pflügt und die Saat aussät und Wasser hinzuleitet, wie er aber nicht Macht hat zu sagen: heut soll das Getreide wachsen, morgen soll es keimen, den nächsten Tag soll es reifen, sondern warten muss, bis die rechte Zeit kommt und seiner Frucht Wachsthum und Reife bringt, so ist es auch mit dem Jünger, der nach der Erlösung trachtet: er muss seinen Wandel in strenger Zucht halten, geistlicher Betrachtung beflissen sein, die Lehre des Heils eifrig lernen, aber er hat nicht Macht zu sagen: heut oder morgen soll mein Geist von allem irdischen Wesen erlöst werden, sondern er muss warten, bis seine Zeit kommt, dass ihm die Erlösung zu Theil werde. — Vom Versucher, der den Menschen vom Wege des Heils auf falsche Bahn zu locken trachtet, und dem Erlöser, der ihn auf den wahren Weg zurückführt, wird dies Gleichniss erzählt[1]): „Wie wenn, ihr Jünger, im Walde, auf einer Bergeshalde, eine grosse Niederung und ein Wasser liegt, an dem eine grosse Heerde Wild lebt, und es kommt ein Mann, der nach Schaden, Plage und Unheil für das Wild trachtet: der verdeckt und verschliesst den Weg, der sicher, gut und wohl zu gehen ist, und thut einen falschen Weg auf, einen Sumpfweg, einen Sumpfpfad. Dann wird, ihr Jünger, die grosse Heerde Wild fortan Schaden und Gefahr leiden und sich vermindern. Wenn nun aber, ihr Jünger, ein Mann kommt, der nach Gedeihen, Wohlsein, Heil für diese grosse Heerde Wild trachtet: der öffnet und thut auf den Weg, der sicher, gut und wohl zu

---

[1]) Dvedhâvitakka Sutta (Majjh. N. vol. I p. 117).

gehen ist, und thut hinweg den falschen Weg und vernichtet den Sumpfweg, den Sumpfpfad. Dann wird, ihr Jünger, die grosse Heerde Wild fortan gedeihen, wachsen und zunehmen. Ein Gleichniss, ihr Jünger, habe ich geredet, den Sinn zu künden. Der Sinn aber ist dieser. Die grosse Niederung und das Wasser, ihr Jünger, sind die Lüste. Die grosse Heerde Wild, ihr Jünger, sind die lebendigen Wesen. Der Mann, ihr Jünger, der nach Schaden, Plage und Unheil trachtet, ist Mâra der Böse. Der falsche Pfad, ihr Jünger, ist der achtgliedrige falsche Pfad, der da heisst: falsches Glauben, falsches Entschliessen, falsches Wort, falsche That, falsches Leben, falsches Streben, falsches Gedenken, falsches Sichversenken. Der Sumpfweg, ihr Jünger, ist Lust und Begier. Der Sumpfpfad, ihr Jünger, ist das Nichtwissen. Der Mann, ihr Jünger, der nach Gedeihen, Wohlsein, Heil trachtet, ist der Vollendete, der heilige, höchste Buddha. Der sichre, gute Weg, ihr Jünger, der wohl zu gehen ist, ist der heilige, achtgliedrige Pfad, der da heisst: rechtes Glauben, rechtes Entschliessen, rechtes Wort, rechte That, rechtes Leben, rechtes Streben, rechtes Gedenken, rechtes Sichversenken. Also ist von mir, ihr Jünger, der sichre, gute Pfad aufgethan, der da wohl zu gehen ist; der falsche Weg ist hinweg gethan, der Sumpfweg, der Sumpfpfad ist vernichtet. Alles, ihr Jünger, was ein Meister thun muss, der nach seiner Jünger Heil trachtet, der sich ihrer erbarmt, aus Erbarmen für sie, das habe ich für euch gethan."

Solche Gleichnisse durchziehen die Predigt vom Leiden und von der Erlösung. Durch die gemessene Umständlichkeit der mönchischen Kirchensprache hindurch fühlt man den Hauch sinnigen Gefühls für Leben und Natur, jenen echt menschlichen Trieb, der bunten Welt abzulauschen, ob sie mit ihrer lebendigen Bildersprache nicht von der Geisteswelt und ihren Geheimnissen Kunde zu geben weiss.

Von den Gleichnissen ist der Weg zu Fabeln und Märchen nicht weit; in den buddhistischen Bettelmönchen ist die alte indische Lust am Fabulieren nicht erstorben gewesen. Bald lassen die heiligen Schriften Buddha seinen Jüngern eine Thierfabel erzählen, bald eine Geschichte von seltsamen Weltläuften und allerlei menschlichem Thun und Treiben, Nachdenkliches und auch Ergötzliches: „Es waren einmal zwei weise Brüder," oder „Es war einmal zu Benares ein König, der hiess Brahmadatta," die Geschichte vom vertriebenen König Leidelang und von seinem klugen Sohn Lebelang, oder die Fabel, wie das Rebhuhn, der Affe und der Elefant in Tugend und Eintracht mit einander zu leben gelernt haben; am Schluss jeder Geschichte kam dann, wie sich's gebührt, die Moral[1]).

Die schönste Zierde aber der Predigt Buddha's sind jene poetischen Sprüche, in denen sich Alles, was von köstlichen Kräften des Lichts und der Wärme dem buddhistischen Geist inne wohnt, wie in einem Brennpunkt sammelt. Wir haben in diesen Sprüchen wohl nicht einen rein erdichteten Schmuck

---

[1]) Einige dieser Geschichten — aber eben nur einige — sind so gewandt, dass ihr Hauptheld mit Buddha in einer seiner früheren Existenzen identificirt wird, die andern auftretenden Personen mit Personen aus der Umgebung Buddha's oder aus den Kreisen seiner Gegner. Später wurden neue Geschichten, immer mit dieser selben Pointe, zu Hunderten erdichtet oder auch alte Märchenstoffe in maiorem Buddhae gloriam entsprechend umgearbeitet: dieselben bilden ein eignes Buch in den heiligen Schriften, die Sammlung der Jâtakas (Geschichten aus früheren Geburten). — Es ist übrigens bemerkenswerth, wie sich hier die Parallelität der indischen Vorstellungen mit entsprechenden griechischen bis in diese Ausläufer der Gedankenkreise hinein erstreckt. Ganz im Stil der Jâtakas sagt Empedokles:

„Und so bin ich dereinst ein Knabe gewesen, ein Mädchen,
Und ein Strauch und ein Adler, ein stummer Fisch in der Salzfluth."

Und von Pythagoras heisst es:

zu sehen, den die Gemeinde der Predigt ihres Meisters beigelegt hat; Sentenzen dieser Art, kurze Improvisationen, zu welchen die schmiegsame Natur des Çloka-Metrums sich leicht fügte, können sehr wohl der Redeweise Buddha's und besonders Begabter unter seinen Jüngern thatsächlich eigen gewesen sein[1]). Der starren Trockenheit jener in Prosa verfassten Lehrreden scheinen diese Sprüche so unähnlich, dass man zu der Frage versucht sein könnte, ob es wirklich dieselben Geister gewesen sind, die das Eine und das Andre geschaffen haben. Man meint zu empfinden, wie jene Prosa die, welche in ihr redeten, beengte und gefangen hielt; wo aber das Reich der Prosa aufhört, wo man statt dürrer und spitzfindiger Begriffsschemen das einfache und tiefe Trachten, Leiden, Hoffen des eignen Gemüthes ausspricht, regt sich Leben und die Blüthe des Lebens, Poesie. Mit dem edel maassvollen Schmuck indischer Bilderrede umkleidet blickt sinniges Fühlen uns entgegen, und die Çlokas mit ihren sanft gemessenen, Einförmigkeit und Mannigfaltigkeit so eigenartig

---

„Wenn er mit Macht anspannte die vollen Kräfte des Geistes,
Konnt er leicht überschaun die Geschicke jeglichen Daseins
Durch zehn, ja durch zwanzig der menschlichen Lebensalter."

Der Unterschied zwischen der griechischen und der buddhistischen Vorstellung ist nur, dass diese das Wunderbare in's Maasslos-Wunderbarste steigert (vgl. meine Ausführungen in der Deutschen Rundschau Nov. 1895, S. 221).

[1]) Insonderheit legt die Tradition die Gabe des Improvisirens (paṭibhâna) unter den Jüngern Buddha's dem Vangîsa („Herr der Rede") bei (Dîp. 4, 4), welcher der Held eines eignen Abschnitts in den heiligen Texten ist, des Vangîsathera Saṃyutta (Saṃy. Nik. I, 8; ähnlich Sutta Nipâta 29 und sonst). Dort heisst es oft: dieser und jener Gedanke „leuchtete dem Vangîsa auf" (paṭibhâti), und dann spricht er einen Vers, in welchem er der jedesmaligen Situation Ausdruck giebt, Buddha preist, u. s. w. Er sagt dort von diesen Versen, sie seien nicht vorher überlegt (pubbe parivitakkitâ), sondern „plötzlich leuchten sie mir auf" (ṭhânaso maṃ paṭibhanti).

verschmelzenden Rhythmen fliessen auf und ab wie die schwanken Wellen des Sees, in denen sich zwischen bunten, duftenden Lotosblumen der Himmel spiegelt. Die Seele aber dieser Poesie ist nichts anderes, als was die Seele des buddhistischen Glaubens selbst ist, der eine Gedanke, der in erhabener Eintönigkeit aus diesen Sprüchen allen hervorklingt: unselig die Vergänglichkeit, selig wer das Ewige hat. Von diesem Gedanken her breitet sich über die Spruchweisheit der Buddhisten jene Stimmung tiefer, seliger Ruhe, von der das stolze Wort sagt, dass die Götter selbst sie beneiden, jene Ruhe, die auf die ringende Welt hinabblickt, zu dem Geängsteten sich neigt und ihm still das Bild des eignen Friedens entgegenhält. Der Erforschung des Buddhismus konnte nichts Besseres widerfahren, als dass gleich im Anfang mit glücklichem Griffe ihr das Dhammapada[1]), die schönste und reichste unter den Spruchsammlungen, dargeboten wurde, zu welcher, wer die innerste Seele des Buddhismus verstehen lernen will, immer wieder zurückkehren muss, und deren auch wir bei der Darstellung der buddhistischen Lehre oft zu gedenken haben werden.

---

[1]) Hier mögen wenige Sprüche des Dhammapada (60. 82. 383 153 fg.) ihre Stelle finden.

Lang ist dem Wachenden die Nacht,
Dem müden Wandrer lang der Weg,
Lang der Wiedergeburten Qual
Dem, der nicht schaut der Wahrheit Licht. —

Gleichwie der tiefe See ruhig
Mit reinen Wassern, spiegelklar,
Also der Wahrheit Wort hörend
Findet Ruhe des Weisen Herz. —

Des Daseins Strom mit Macht hemme;
Bann' aus dem Herzen alle Lust.
Wer des Geschaffnen Ende kennt,
Der schaut des Ungeschaffnen Reich. —

Den Wiedergeburtsweg endlos
Habe vergeblich ich durchirrt
Des Daseins Baumeister suchend;
Leidvoll ist der Geburten Loos.
Hauserbauer! Entdeckt bist du!
Nicht wirst du wieder bau'n das Haus.
Zerbrochen sind die Balken dein,
Des Hauses Zinnen sind zerstört.
Das Herz, dem Irdischen entflohn,
Hat alles Wollens End' erreicht.

FÜNFTES CAPITEL.

# Buddha's Tod.

Buddha soll das Alter von achtzig Jahren erreicht haben; von dieser Zeit gehören vier und vierzig Jahre seinem öffentlichen Wirken, in der Sprache seiner Gläubigen der Buddhaschaft. Das Jahr seines Todes ist eins der am sichersten feststehenden Daten der altindischen Geschichte; Rechnungen, bei welchen sich die Grösse des möglichen Fehlers in ziemlich engen Grenzen bewegt, ergeben, dass er nicht lange vor oder nach dem Jahre 480 vor Chr. gestorben ist.

Ueber die letzten Monate seines Lebens und seine letzte grosse Wanderung von Râjagaha nach Kusinârâ, dem Ort seines Todes, besitzen wir einen ausführlichen Bericht in einem Sûtra der heiligen Pâli-Sammlung[1]). Die äussern Umstände dieser Erzählung tragen zum grossen Theil, wenn auch nicht ausnahmslos[2]), das Gepräge wirklicher Erinnerung; in den Reden und Aussprüchen Buddha's, von denen die meisten eine klare oder versteckte Beziehung auf sein bevorstehendes Ende zeigen, hat sich ohne Zweifel die Erfindung freieren

---

[1]) Dem Mahâparinibbâna Sutta. Man vergleiche den im Wesentlichen übereinstimmenden tibetischen Bericht, Dulva XI f. 535—652 bei Rockhill, Life of the Buddha 123 ff.; sodann Divyâvadâna Cap. 17.

[2]) Namentlich erweckt Misstrauen, dass die Vorgänge in Pâṭaliputta und die Begegnung mit der Ambapâlî (Childers' Ausgabe S. 10 ff.) noch an einem andern Orte in ganz anderm Zusammenhang erzählt werden (Mahâvagga VI, 28 fg.).

Spielraum gestattet. Wenigstens ein Theil der Erzählung möge hier theils im Auszuge theils in wortgetreuer Uebersetzung reproducirt werden.

Von Râjagaha, der alten Hauptstadt des Magadhareichs, zog Buddha nach Norden. Er überschritt den Ganges an der Stelle, wo eben unter der Leitung hoher Beamter die neue Königsstadt Pâtaliputta (*Παλίβοϑρα*) gebaut wurde, die Hauptstadt Indiens in den folgenden Jahrhunderten. Buddha sagte die künftige Grösse dieser Stadt voraus. Dann wanderte er weiter nach der reichen und glänzenden Freistadt Vesâlî. Nahe bei Vesâlî, in dem Dorf Beluva entliess er die begleitenden Jünger, um dort in einsamer Zurückgezogenheit die drei Monate der feuchten Jahreszeit, die letzte Regenzeit seines Lebens, zuzubringen. Zu Beluva überfiel ihn eine schwere Krankheit mit heftigen Schmerzen; er war dem Tode nah. Da gedachte er seiner Jünger. „Es ziemt mir nicht, in das Nirvâna einzugehen, ohne dass ich zu denen geredet habe, die für mich sorgten, und zu der Gemeinde der Jünger gesprochen habe. Ich will diese Krankheit durch meine Macht bezwingen und das Leben in mir festhalten.“ Da bezwang der Erhabene die Krankheit durch seine Macht und hielt das Leben in sich fest. Da verschwand die Krankheit des Erhabenen. Und der Erhabene stand auf von seiner Krankheit und bald, als er von seiner Krankheit aufgestanden war, ging er hervor aus dem Hause und setzte sich im Schatten des Hauses nieder auf den Sitz, der für ihn bereitet war. Da ging der ehrwürdige Ânanda zu dem Erhabenen hin; als er zu ihm gelangt war und dem Erhabenen seine Verehrung dargebracht hatte, setzte er sich an seine Seite; zu seiner Seite sitzend sprach der ehrwürdige Ânanda zu dem Erhabenen also: „Ich sehe, Herr, dass dem Erhabenen wohl ist; ich sehe, Herr, dass dem Erhabenen leichter ist. Mich hatten, Herr, die Kräfte verlassen; mir war schwindlig; mein Geist konnte die Wahrheit nicht erblicken wegen der Krankheit

des Erhabenen. Aber einen Trost, Herr, hatte ich doch: Der Erhabene wird nicht in das Nirvâna eingehen, bis nicht der Erhabene über die Gemeinde der Jünger seinen Willen verkündet hat.“ „Was begehrt die Gemeinde der Jünger noch von mir, Ânanda? Ich habe die Lehre verkündet, Ânanda, und habe keinen Unterschied gemacht zwischen drinnen und draussen; nicht hat der Vollendete, Ânanda, die Lehre der Wahrheit zurückgehalten. Wer da meint, Ânanda: ich will über die Gemeinde herrschen, oder mir möge die Gemeinde unterthan sein, der mag, o Ânanda, seinen Willen über die Gemeinde verkünden. Der Vollendete aber, Ânanda, meint nicht: ich will über die Gemeinde herrschen, oder mir möge die Gemeinde unterthan sein. Was soll der Vollendete, Ânanda, seinen Willen über die Gemeinde verkünden? Ich bin jetzt hinfällig, Ânanda, ich bin alt, ich bin ein Greis, der seinen Weg gemacht und das Alter erreicht hat; achtzig Jahre bin ich alt . . . Seid ihr, Ânanda, eure eigne Leuchte, eure eigne Zuflucht, sucht keine andre Zuflucht. Lasst die Wahrheit eure Leuchte und eure Zuflucht sein, sucht keine andre Zuflucht . . . Wer jetzt, Ânanda, oder nach meinem Hinscheiden seine eigne Leuchte, seine eigne Zuflucht sein und keine andre Zuflucht suchen wird, wer die Wahrheit seine Leuchte und Zuflucht sein lässt und keine andre Zuflucht suchen wird, die werden hinfort, Ânanda, meine rechten Jünger sein, die dem rechten Wandel nachtrachten.“ —

Buddha geht nun nach Vesâlî und macht seinen gewohnten Bettelgang durch die Stadt. Da tritt Mâra zu ihm und fordert ihn auf, jetzt in das Nirvâna einzugehen. Buddha weist ihn ab: „Lass dich das nicht kümmern, du Böser. Ueber ein Kleines wird das Nirvâna des Vollendeten sein; von jetzt an nach drei Monaten wird der Vollendete in das Nirvâna eingehen.“ Und Buddha entlässt aus sich den Willen, der das Leben an ihn fesselte; Erdbeben und Donner begleiten seinen Entschluss in das Nirvâna einzugehen.

Am Abend lässt er Ânanda alle Mönche, die in der Nähe von Vesâlî weilen, zusammenrufen. Und er setzt sich in ihrer Mitte nieder und redet zu ihnen:

„So lernet denn recht, ihr Jünger, die Erkenntniss, die ich erworben und euch verkündet habe, und wandelt nach ihr, übt und mehret sie, auf dass dieser Wandel der Heiligkeit dauern und lange währen möge zum Segen für viel Volks, zur Freude für viel Volks, zum Erbarmen für die Welt, zum Heil, zum Segen, zur Freude für Götter und Menschen. Und welches, ihr Jünger, ist die Erkenntniss, die ich erworben und euch verkündet habe, die ihr recht lernen und nach ihr wandeln, sie üben und mehren sollt, auf dass dieser Wandel der Heiligkeit dauern und lange währen möge zum Segen für viel Volks, zur Freude für viel Volks, zum Erbarmen für die Welt, zum Heil, zum Segen, zur Freude für Götter und Menschen? Es ist die vierfache Wachsamkeit, das vierfache rechte Streben, die vier Theile heiliger Macht, die fünf Organe, die fünf Kräfte, die sieben Glieder der Erkenntniss, der heilige achtgliedrige Pfad. Dies, ihr Jünger, ist die Erkenntniss, die ich erworben und euch verkündet habe", u. s. w.

„Und weiter sprach der Erhabene zu den Mönchen: „Wohlan, ihr Mönche, ich sage euch: der Vergänglichkeit ist alles Irdische unterthan; ringet ohne Unterlass. Ueber ein Kleines wird das Nirvâna des Vollendeten sein; von jetzt an nach drei Monaten wird der Vollendete in das Nirvâna eingehen."

„Also redete der Erhabene; als der Vollendete so gesprochen hatte, redete der Meister weiter also:

„Dem Ende reift mein Dasein zu, nahe ist meines Lebens Ziel.
Ich gehe hin, ihr bleibt zurück; der Zuflucht Ort ist mir bereit.
Seid wachsam ohne Unterlass, wandelt allzeit in Heiligkeit,
Entschlossen stets und stets bereit bewahrt, ihr Jünger, euren Geist.
Wer sonder Wanken immerdar wandelt, dem Wort der Wahrheit treu,
Lässt hinter sich Geburt und Tod, dringt durch zu alles Leidens Ziel." —

Am nächsten Tage macht Buddha noch einmal seinen Bettelgang durch Vesâlî; zum letzten Mal blickt er auf die Stadt zurück und zieht dann mit einem grossen Gefolge von Jüngern nach Kusinârâ[1]), das er sich ausersehen hat, um dort in das Nirvâna einzugehen. Unterwegs zu Pâvâ überfällt ihn die Krankheit, die seinem Leben ein Ende machen soll. Unsre Quelle hat die Nachricht aufbewahrt, dass diese Krankheit durch den Genuss von Eberfleisch[2]), welches ihm Cunda, der Sohn eines Schmiedes, zu Pâvâ vorsetzte, hervorgerufen worden ist.

Krank und müde zieht Buddha nach Kusinârâ weiter. Es sind uns einige alte Verse erhalten, in denen von dieser Wanderung die Rede ist.

„Gewandert kam Buddha zum Fluss Kakutthâ[3]),
Dem ruhigen, reinen, mit klarem Wasser.
In's Wasser stieg müde hinab der Meister,
Der höchste Vollendete, Ohnegleiche.
Als er gebadet, trank er, entstieg dem Flusse,
Der Meister, umringt von den Jüngerschaaren.
Der heilige Meister, der Wahrheit Künder,
Der Weise ging hin zu dem Mangowalde.
Drauf sprach er zu Cunda, dem Mönche: Falte
Das Kleid mir vierfach, dass ich mich niederlege.
Und Cunda that froh, wie der Herr geboten,
Vierfach gefalten breitet' er schnell das Kleid aus.
Da legte der Meister sich hin, der müde,
Und Cunda auch setzte sich bei ihm nieder[4]).“

---

[1]) Nach Cunningham (Ancient Geography of India 430) Kasia, östlich von Gorakhpur, an der Chota Gandak. Anders Bühler, Anzeiger der phil.-hist. Classe der Wiener Akad., 7. Jan. 1897.

[2]) Es ist mir kaum zweifelhaft, dass die herkömmliche Uebersetzung des Textes das Richtige trifft; anders, nicht überzeugend, K. E. Neumann, die Reden Gotamo Buddho's I p. XIX fg.

[3]) Auf dem Wege zwischen Pâvâ und Kusinârâ.

[4]) Diese sehr alten Verse, die eine einfache Situation einfach und wahr schildern, gehören ohne Zweifel zu den treuesten Erinnerungen,

Endlich gelangt Buddha nach Kusinârâ. Dort lag am Ufer des Flusses Hiranyavatî ein Gehölz von Sâlabäumen. „Geh, Ânanda," sagt Buddha, „und bereite mir zwischen zwei Zwillingsbäumen ein Lager, das Haupt nach Norden. Ich bin müde, Ânanda, ich will mich niederlegen."

Es war nicht die Zeit, dass die Sâlabäume blühen konnten, aber diese beiden Zwillingsstämme waren von oben bis unten mit Blüthen bedeckt. Unter den blühenden Bäumen legte Buddha sich hin, wie ein Löwe sich lagert, und Blüthen fielen auf ihn herab; vom Himmel fiel ein Blumenregen, und droben ertönten himmlische Weisen, den sterbenden Heiligen zu ehren.

„Da sprach der Erhabene zum ehrwürdigen Ânanda: „Ganz von Blüthen bedeckt, Ânanda, obgleich es nicht die Zeit der Blüthen ist, sind die beiden Zwillingsbäume, und Blüthen lassen sie über den Leib des Vollendeten regnen, herabregnen, herabströmen, . . . himmlische Weisen ertönen in der Luft, den Vollendeten zu ehren. Dem Vollendeten aber, Ânanda, gebührt andre Ehre, andre Verherrlichung, andrer Preis, andre Verehrung, andre Ehrfurcht. Welcher Jünger, Ânanda, und welche Jüngerin und welcher Laienbruder und welche Laienschwester die Uebungen der Lehre erfüllt, erfahren in rechtem Verhalten, der Lehre nachwandelnd, die bringen dem Vollendeten die höchste Ehre, Verherrlichung, Preis und Verehrung. Deshalb, Ânanda, müsst ihr streben, indem ihr gedenkt: wir wollen die Uebungen der Lehre erfüllen, erfahren in rechtem Verhalten, der Lehre nachwandelnd."

Ânanda aber ging in das Haus hinein und weinte: „Ich bin noch nicht frei von Sünden, ich habe das Ziel noch nicht

---

die von Buddha's Leben erhalten sind. Sie verdienen es, von denen, welche im Zweifel sind, ob hier die Lebensgeschichte eines Menschen oder eines Sonnenheros vorliegt, über den Phantasmen später Werke wie des Lalita Vistara nicht vergessen zu werden.

erreicht, und mein Meister wird jetzt in das Nirvâna eingehen, der sich meiner erbarmte." Da schickte Buddha einen der Jünger zu ihm: „Geh hin, o Jünger, und sprich in meinem Namen zu Ânanda: der Meister will mit dir reden, Freund Ânanda." Da ging Ânanda zum Meister hin, neigte sich vor ihm und setzte sich zu seiner Seite nieder. Buddha aber sprach zu ihm: Nicht also, Ânanda, klage nicht, jammere nicht. Habe ich es dir nicht zuvor gesagt, Ânanda? Von Allem, was man lieb hat und dessen man sich freut, von dem muss man scheiden, es entbehren und sich von ihm trennen. Wie wäre es möglich, Ânanda, was geboren, geworden, gemacht, der Vergänglichkeit unterthan ist, dass das nicht verginge? Das geht nicht an. Du aber, Ânanda, hast lange Zeit den Vollendeten geehrt, in Liebe und Güte, mit Freuden, ohne Falsch, ohne Ende, in Gedanken, Worten und Werken. Du hast Gutes gethan, Ânanda; strebe nur, bald wirst du von Sünden frei sein."

Als die Nacht kam, strömten die Malla, die Adligen von Kusinârâ, mit Weibern und Kindern zum Sâlawald hinaus, dem sterbenden Lehrer zum letzten Mal ihre Verehrung darzubringen. Subhadda, ein andersgläubiger Mönch, der mit Buddha zu reden verlangt hatte, bekehrte sich zu ihm als der Letzte unter den Gläubigen, die den Meister von Angesicht gesehen haben.

Zu Ânanda sprach Buddha kurz vor seinem Hinscheiden: „Es möchte sein, Ânanda, dass ihr also gedenkt: das Wort hat seinen Meister verloren, wir haben keinen Meister mehr. So müsst ihr nicht meinen, Ânanda. Die Lehre, Ânanda, und die Ordnung, die ich euch gelehrt und verkündet habe, die ist euer Meister, wenn ich hingegangen bin."

Und zu den Jüngern sprach er: „Wohlan, ihr Jünger, ich rede zu euch; vergänglich ist Alles, was da geworden ist; ringet ohne Unterlass." Dies waren seine letzten Worte.

Da erhob sich sein Geist von einer Contemplation zur

andern, auf und ab durch alle Stufen der Verzückung; dann ging er in das Nirvâna ein. Da erbebte die Erde, der Donner rollte. In dem Augenblick, als Buddha in das Nirvâna einging, sprach Gott Brahma diesen Spruch:

„In den Welten die Wesen all legen einst ab die Leiblichkeit,
So wie jetzt Buddha, der Siegesfürst, der höchste Meister aller Welt,
Der Mächtige, Vollendete zum Nirvâna ist gangen ein."

Vor den Thoren der Stadt, gegen Sonnenaufgang hin, sollen die Adligen von Kusinârâ den Leib Buddha's mit allen Ehren, wie sie den Leichen erdbeherrschender Könige erwiesen werden, verbrannt haben.

ZWEITER ABSCHNITT.

# Die Lehren des Buddhismus.

ERSTES CAPITEL.

## Der Satz vom Leiden.

„Zu einer Zeit,“ lesen wir[1]), „weilte der Erhabene zu Kosambî im Sinsapâ-Walde. Und der Erhabene nahm wenige Sinsapâblätter in seine Hand und sprach zu den Jüngern: „Was meint ihr, ihr Jünger, was ist mehr, diese wenigen Sinsapâblätter, die ich in die Hand genommen habe, oder die andern Blätter droben im Sinsapâ-Walde?“

„Die wenigen Blätter, Herr, die der Erhabene in die Hand genommen hat, sind gering, und viel mehr sind jene Blätter droben im Sinsapâ-Walde.“

„So auch, ihr Jünger, ist das viel mehr, was ich erkannt und euch nicht verkündet, als das, was ich euch verkündet habe. Und warum, ihr Jünger, habe ich euch Jenes nicht verkündet? Weil es euch, ihr Jünger, keinen Gewinn bringt, weil es nicht den Wandel in Heiligkeit fördert, weil es nicht zur Abkehr vom Irdischen, zum Untergang aller Lust, zum Aufhören des Vergänglichen, zum Frieden, zur Erkenntniss, zur Erleuchtung, zum Nirvâna führt: deshalb habe ich euch

---

[1]) Im Saṃyuttaka Nikâya, gegen das Ende dieses Werks (vol. III fol. ao des Phayre MS.).

Jenes nicht verkündet. Und was, ihr Jünger, habe ich euch verkündet? Was das Leiden ist, ihr Jünger, habe ich euch verkündet. Was die Entstehung des Leidens ist, ihr Jünger, habe ich euch verkündet. Was die Aufhebung des Leidens ist, ihr Jünger, habe ich euch verkündet. Was der Weg zur Aufhebung des Leidens ist, ihr Jünger, habe ich euch verkündet."

Kurz und klar wird hier ausgesprochen, was die Lehre Buddha's sein will und was sie nicht sein will. Sie will nicht eine Philosophie sein, welche um der Lust des Erkennens willen die letzten Gründe der Dinge erforscht, die Weiten und Tiefen des Weltalls dem Gedanken erschliesst. Sie wendet sich an den in Leiden versunkenen Menschen, und indem sie ihn sein Leiden verstehen lehrt, zeigt sie ihm den Weg es zu vernichten. Dies ist das einzige Problem, welches das buddhistische Denken beschäftigt. „Wie das grosse Meer, ihr Jünger, nur von einem Geschmack durchdrungen ist, vom Geschmack des Salzes, also ist auch, ihr Jünger, diese Lehre und diese Ordnung nur von einem Geschmack durchdrungen, vom Geschmack der Erlösung[1]."

Die Erlösung aber ist nicht ein Besitz der geistlich Armen, sondern allein der Weisen, der Wissenden. Der Denkerstolz, der die Seelen erfüllt, empfindet allzu lebhaft seine Ueberlegenheit gegenüber den Draussenstehenden, den Gedankenlosen, Blinden, als dass es anders sein könnte. Nur dem Denker sind die grossen Ordnungen des Geschehens fassbar: der Denker allein kann es sein, der durch dieses Geschehen hindurch seinen Weg zum ewigen Frieden finden mag. So lässt sich die buddhistische Erlösungslehre keineswegs nur an jenen einfachen ethischen Reflexionen genügen, die sich allein an die Empfindung eines reinen Herzens wenden. Die grossen Grundzüge der Lehre mochten von jedem lebendig

[1]) Cullavagga IX, 1, 4.

Fühlenden unter den Gliedern der Gemeinde erfasst werden; die eingehenderen Ausführungen aber, deren Verständniss keineswegs für einen entbehrlichen Besitz galt, können selbst unter einem Volk, welches für die Handhabung abstracter Begriffsreihen so begabt war, wie das indische, und unter Menschen, die ihr ganzes Leben eben diesen Gedanken widmeten, nur verhältnissmässig Wenigen zugänglich gewesen sein. Man war sich hierüber auch in den Kreisen der alten Gemeinde durchaus klar. „Der Menschheit, die sich in irdischem Treiben bewegt, die in irdischem Treiben ihre Stätte hat und ihre Lust findet, wird dies Ding schwer zu erfassen sein, das Gesetz der Causalität, die Verkettung von Ursachen und Wirkungen": so soll Buddha zu sich selbst gesprochen haben, ehe er sich anschickte, seine Lehre zu predigen (S. 140). Und so finden wir, wenn wir die heiligen Texte überblicken, neben jenen einfach schönen Sinnsprüchen, wie das Dhammapada sie enthält, auch die abstractesten dogmatischen Entwicklungen, umfängliche, unter einander vielfach verschlungene Begriffsysteme, schematisirende Eintheilungen, lange Reihen von Kategorien, die durch Causalnexus oder ein andres logisches Band zusammengehalten werden. „Wenn Dies ist, ist auch Jenes; wenn Dies entsteht, entsteht auch Jenes; wenn Dies nicht ist, ist auch Jenes nicht; wenn Dies vergeht, vergeht auch Jenes" [1]); so war man in der Zeit, in welcher die heiligen Texte entstanden, zu argumentiren gewohnt, und wir haben es schon oben (S. 206) als wahrscheinlich erkannt, dass Buddha's eigne Denk- und Redeweise sich durchaus in denselben Bahnen des technischen, häufig scholastischen Ausdrucks und einer wenn auch nur wenig gewandten Dialektik bewegt hat.

Im Grossen und Ganzen werden wir berechtigt sein, die wesentlicheren unter den Gedanken, denen wir in den heiligen

---

[1]) Cûlasakuludâyi Suttanta, im Majjhima Nikâya. Vgl. Mahâtaṇhâsaṃkhayasutta, Majjh. Nik. vol. I p. 262—264.

Texten begegnen, auf ihn selbst zurückzuführen[1]), und an mancher Stelle ist es vielleicht nicht zu kühn zu glauben, dass selbst die Worte, in welche er seine Predigt von der Erlösung gekleidet hat, uns so, wie sie von seinen Lippen gekommen, erhalten sind. Wir finden, dass durch den weiten Complex der gesammten altbuddhistischen Literatur gewisse Schlagworte und Formeln, der Ausdruck der buddhistischen Ueberzeugung über die wichtigsten Probleme des religiösen Denkens, immer von Neuem in ihrer ein für allemal feststehenden Gestalt wiederkehren. Warum sollen dies nicht Worte sein, die von dem Begründer des Buddhismus ihr Gepräge empfangen haben, die von ihm sein langes, dem Lehren gewidmetes Leben hindurch hunderte und tausende von Malen wiederholt worden sind?

Dass der Gedankengehalt solcher Worte den Vorstellungen der Gemeinde von ihrer Tiefe, ihrer unvergleichlichen Bedeutung überall vollauf entsprochen habe, wird der unparteiische Beurtheiler kaum gelten lassen. Ein Bahnbrecher im Reich des Gedankens ist Buddha nicht gewesen; ihm war andre Grösse eigen. Gewiss zeigt das Weltbild, wie es sich ihm

---

[1]) Aelteres und Jüngeres lässt sich in der Sammlung der Lehrreden Buddha's (dem Sutta-Piṭaka) bis jetzt in wenigen Fällen auch nur mit leidlicher Sicherheit unterscheiden. Dies gilt sowohl von dem höheren und geringeren Alter der dogmatischen Begriffe und Lehrsätze, wie von dem der Texte. Einer der ältesten, wenn nicht der älteste Text des Sutta-Piṭaka, ist jedenfalls der in den übrigen Werken vielfach citirte Sutta-Nipâta. Wir finden dort bereits alle wichtigeren dogmatischen Kategorien und Lehrsätze erwähnt oder auf dieselben angespielt. In der That hat es auch, wenn wir bedenken, welche geistige Arbeit der Brahmanismus und die ältern Sekten dem Buddhismus fertig überliefert haben, nichts Unwahrscheinliches, dass dieser von Anfang an mit einem sehr weit ausgedehnten dogmatischen Apparat aufgetreten ist. Es ist nicht unmöglich, aber nicht gerade wahrscheinlich, dass es im weiteren Fortschritt der Untersuchungen gelingen könnte, die Ausscheidung jüngerer Elemente vollständiger durchzuführen, als dies gegenwärtig angeht.

darstellte, im Ganzen ein sehr bestimmt ausgeprägtes Aussehen. Aber die wesentlichsten Elemente dieses Bildes waren aus der Vergangenheit ererbt, und im Einzelnen fehlt es nicht an Unklarheiten, an Widersprüchen, an Unverständlichkeiten, die gewiss nicht nur für uns vorhanden sind. Die Kunst des Definirens hat die Zeit Buddha's nicht besessen, die der Beweisführung war nur in den ersten Anfängen entwickelt. Um so eifriger beschäftigte man sich mit Aufzählungen und Classificirungen, mit Umsetzungen und Combinationen aller Art, in denen man die dogmatischen Kunstausdrücke hin und her schob, durch die aber kein lebendiger Strom dialektischer Bewegung hindurchging. Häufig genug findet sich dasselbe Wort in wechselnder Geltung gebraucht; kaum minder häufig stösst man auf Ausdrücke, welche aus älteren Ideenkreisen übernommen, innerhalb der buddhistischen Gedankengänge fremdartig und mit ihrer Umgebung unverschmolzen dastehen. Ein besonders characteristischer Zug aber dieses Denkens — Viele werden es eine besonders characteristische Schwäche nennen — ist jene schon von uns berührte Abneigung dagegen, die Betrachtung der Dinge bis zu letzten Principien zurückzuführen, jenes Schweigen, mit welchem über Alles fortgegangen wird, was — um es in der Anschauung und Sprache unsrer Texte auszudrücken — nicht „zur Abkehr vom Irdischen, zum Untergang aller Lust, zum Aufhören des Vergänglichen, zum Frieden, zur Erkenntniss, zur Erleuchtung, zum Nirvâna führt". Die Speculation des Buddhismus beschreibt so zu sagen nur Fragmente eines Kreises, welche zu ergänzen und zu welchen den Mittelpunkt aufzusuchen untersagt wird, denn das hiesse nach Dingen fragen, die zur Erlösung und Seligkeit nicht nütze sind. Unwillkürlich empfangen wir, wenn wir die Gedanken der buddhistischen Lehre in unsrer eignen Sprache zu erneuern versuchen, den Eindruck, als wäre es nicht ein blosses Wort, wenn die heiligen Texte erklären, dass der Vollendete unsäglich viel mehr gewusst

hat, als er seinen Jüngern zu sagen für dienlich hielt. Denn das, was ausgesprochen wird, weist zu seiner Erklärung und Ergänzung auf Andres hin, das unausgesprochen blieb — es schien eben nicht zum Frieden, zur Erleuchtung, zum Nirvâna zu dienen —, wovon es aber nicht ganz leicht ist zu glauben, dass es in der That nicht in den Gedanken Buddha's und der Jünger, welchen wir die Formulirung der dogmatischen Texte verdanken, vorhanden gewesen sein soll.

---

### Die vier heiligen Wahrheiten. Die erste Wahrheit und der buddhistische Pessimismus.

Den Ausgangspunkt für die Darstellung der buddhistischen Lehre giebt uns die Ueberlieferung wie die Natur der Sache deutlich an die Hand. Dem gesammten Gedankenkreis des Buddhismus liegt als die überall sich hindurchziehende Voraussetzung die Anschauung vom Leiden alles Daseins hienieden zu Grunde[1]). Die vier heiligen Wahrheiten der Buddhisten handeln vom Leiden, von der Entstehung des Leidens, von der Aufhebung des Leidens, vom Wege zur Aufhebung des Leidens: immer ist es das Wort Leiden, das den Grundton des buddhistischen Denkens angiebt.

In jenen vier Wahrheiten haben wir den ältesten, authentischen Ausdruck dieses Denkens zu erkennen. Wir dürfen sie als das buddhistische Credo bezeichnen. Während die

[1]) Wenn man den Buddhismus streng als philosophische Doctrin betrachtete, müsste man freilich sagen, dass ihm das Leiden der Welt nicht als eine letzte Voraussetzung, sondern als das Ergebniss tiefer liegender Factoren erscheint. Man könnte demnach versucht sein, in der Darstellung der Lehre vielmehr von diesen, von den metaphysischen Grundbegriffen des Buddhismus auszugehen. Mir schien es jedoch richtiger, dem von den Quellen selbst indicirten Wege zu folgen und statt der Prämissen das Resultat voranzustellen, welches für das religiöse Bewusstsein, wenn auch vielleicht nicht für die Dialektik, das Erste und Wichtigste ist.

meisten Kategorien und Sätze, welche wir in der buddhistischen Lehre berührt finden, nicht als etwas diesem Glauben Eignes, sondern als der selbstverständliche Gemeinbesitz aller religiös Denkenden behandelt werden[1]), erscheinen die vier heiligen Wahrheiten immer als etwas, das die Buddhisten vor den Nichtbuddhisten voraushaben[2]), als Kern und Angelpunkt des Dhamma (der Lehre). Viele Stufen des Erkennens hat Buddha auf dem weiten Wege zur Buddhaschaft durchlaufen; immer fehlte noch etwas daran, dass er die erlösende Erkenntniss besessen hätte. In jener Nacht unter dem heiligen Baum zu Uruvelâ gehen ihm endlich die vier Wahrheiten auf; sie bilden den Schlussstein seines Erkennens; nun ist er der Buddha. Wie er dann nach Benares geht, den fünf Mönchen das, was er selbst erkannt hat, zu predigen — „thut euer Ohr auf, ihr Mönche; die Erlösung vom Tode ist gefunden; ich unterweise euch, ich predige die Lehre“ — sind

---

[1]) So die Lehre von der Seelenwanderung, von den Contemplationen, der Begriff des Heiligen (Arhat), u. s. w.

[2]) Um nur ein Zeugniss statt vieler anzuführen: wenn Sonne und Mond nicht erscheinen, so wird im Saṃyuttaka Nikâya (vol. III fol. aṃ des Phayre'schen MS.) gesagt, herrscht Dunkel in der Welt; Tag und Nacht, Monate und Jahreszeiten lassen sich nicht erkennen. So herrscht auch Dunkel in der Welt, wenn nicht vollendete, heilige Buddhas in ihr erscheinen; dann werden die vier heiligen Wahrheiten nicht gepredigt, gelehrt, verkündet, enthüllt u. s. w. — Mit der Vierheit dieser Sätze stimmt es überein, wenn im Sânkhya- und Yogasystem vier Abschnitte in der Lehre von der Erlösung unterschieden werden: dasjenige, wovon man sich befreien muss, die Befreiung, die Ursache dessen, wovon man sich befreien muss, und das Mittel zur Befreiung; diese vier Abschnitte werden den vier Theilen der Medicin verglichen: Krankheit, Gesundheit, Ursache der Krankheit, Heilung (Sânkhya-Pravacana-Bhâshya am Ende der Einleitung; Vyâsa zum Yogasûtra II, 15; vgl. Kern, Buddhismus I S. 265. 469). Ob in Bezug auf diese vierfache Gliederung der Buddhismus der entlehnende Theil ist, wird nicht festgestellt werden können; dass im Uebrigen die Formulirung der vier Sätze sein Eigenthum ist, scheint unzweifelhaft.

es wieder eben die vier heiligen Wahrheiten, in welchen die Verkündigung des neu eröffneten Heilsweges besteht (S. 147 fg.). Und durch die ganze Lehrthätigkeit Buddha's, wie sie in den heiligen Texten geschidert wird, zieht sich als das, „was die vornehmste Verkündigung der Buddhas ist", die Predigt von den vier Wahrheiten hindurch. Sie begreifen alles Gute in sich, wie die Fussspur des Elefanten in ihrer Grösse die aller andern Thiere umfasst[1]). Als die Wurzel alles Leidens der Welt nennen die Buddhisten das Nicht-Wissen; fragt man, das Nicht-Wissen wovon jene verhängnissvolle Macht sein soll, lautet die stehende Antwort: das Nicht-Wissen von den vier heiligen Wahrheiten. Und so finden wir diese Sätze unzählige Male in den kanonischen Texten wiederholt, besprochen, ihre Wichtigkeit in überschwänglichen Ausdrücken hervorgehoben. Es ist schwer, sich des Eindrucks zu erwehren, dass sie nach Inhalt und Wortlaut bis auf Buddha's ersten Jüngerkreis — und warum nicht auf Buddha selbst? — zurückgehen.

Wir wiederholen hier diese Sätze, wie sie uns schon in der Rede von Benares begegnet sind, um sie unsrer Darstellung der buddhistischen Lehre zu Grunde zu legen.

„Dies, ihr Mönche, ist die heilige Wahrheit vom Leiden: Geburt ist Leiden, Alter ist Leiden, Krankheit ist Leiden, Tod ist Leiden, mit Unliebem vereint sein ist Leiden, von Liebem getrennt sein ist Leiden, nicht erlangen was man begehrt ist Leiden, kurz die fünferlei Objekte des Ergreifens[2]) sind Leiden.

---

[1]) Majjh. Nik. vol. I p. 184.

[2]) Gemeint ist das Ergreifen und das Haften an der Körperlichkeit, an den Empfindungen, Vorstellungen, Gestaltungen und an dem Erkennen. — Köppen (I, 222, A. 1) findet in diesen letzten Worten einen „metaphysischen Zusatz" zum ursprünglichen Text der vier Wahrheiten, ohne allen Grund. So viel metaphysische Terminologie, als in diesen Worten liegt, hat der Buddhismus von jeher besessen.

„Dies, ihr Mönche, ist die heilige Wahrheit von der Entstehung des Leidens: es ist der Durst (nach Sein), der von Wiedergeburt zu Wiedergeburt führt, sammt Freude und Begier, der hier und dort seine Freude findet: der Lüstedurst, der Werdedurst, der Vergänglichkeitsdurst.

„Dies, ihr Mönche, ist die heilige Wahrheit von der Aufhebung des Leidens: die Aufhebung dieses Durstes durch gänzliche Vernichtung des Begehrens, ihn fahren lassen, sich seiner entäussern, sich von ihm lösen, ihm keine Stätte gewähren.

„Dies, ihr Mönche, ist die heilige Wahrheit von dem Wege zur Aufhebung des Leidens: es ist dieser heilige, achttheilige Pfad, der da heisst: rechtes Glauben, rechtes Entschliessen, rechtes Wort, rechte That, rechtes Leben, rechtes Streben, rechtes Gedenken, rechtes Sichversenken[1]."

Die vier Wahrheiten bringen den buddhistischen Pessimismus in seiner characteristischen Eigenheit zum Ausdruck. Sie lassen zunächst hervortreten, was dieser Pessimismus nicht ist.

Eine weit verbreitete Auffassung findet den Kernpunkt desselben in dem Gedanken, dass das wahre Wesen alles dessen, was ist, das Nichts ist[2]. Das Nichts allein ist berechtigt. Und ist die Welt, die uns umgiebt oder zu umgeben scheint, nicht gänzlich nichtig, kommt ihr ein gewisses, wenn auch noch so hohles Dasein zu, welches sich

---

[1]) Köppen I, 222, A. 2: „Auch diese acht Abtheilungen oder Zweige ... gehören ursprünglich wohl nicht dem einfachen Dogma an". Man kann nicht entschieden genug Verwahrung einlegen gegen dies Beiseiteschaffen alles dessen, was der selbstgemachten Einbildung von einer eigenthümlichen Ureinfachheit des ältesten Buddhismus widerstreitet. Diese Dogmatik darf nicht bis acht zählen, ohne dass sie „metaphysischer Zusätze" verdächtig wird!

[1]) Scharfsinnig hat Ad. Wuttke von diesem Grundgedanken aus den Buddhismus zu entwickeln versucht, s. Geschichte des Heidenthums II, 520 ff., besonders S. 525. 535. Vgl. auch Köppen I, 214 fg.

nicht ableugnen lässt, so liegt darin ein Unglück, ein Unrecht, denn Recht hat nur das Nichts. Das Unrecht muss aufgehoben werden; wir müssen es aufheben. Das Sein, das aus Nichts und durch Nichts ward, muss wieder zu Nichts werden, denn es ist von Hause aus nichtig.

Ein seltsamer Irrthum, dies Bild von dem, was der Buddhismus gewesen sein soll. Wer nicht nach den Speculationen später Jahrhunderte, sondern nach dem fragt, was die älteste Ueberlieferung uns als die Predigt Buddha's, als den Glauben jener Gemeinde wandernder Bettelmönche kennen lehrt, wird dort auch nicht einen dieser Gedanken über das Nichts ausgesprochen oder unausgesprochen wiederfinden[1]). Die Sätze der heiligen Wahrheiten zeigen es deutlich: wird diese Welt von den Buddhisten gewogen und zu leicht befunden, so ist der Grund nicht der, dass sie ein trügerisches, scheinbares Etwas, in Wahrheit aber das leere Nichts ist, sondern der Grund ist allein, dass sie Leiden und nur Leiden in sich trägt.

Alles Leben ist Leiden: dies ist das unerschöpfliche Thema, welches immer wieder, bald in den Formen begrifflicher Erörterung, bald im Gewande poetischer Spruchweisheit aus dem Schriftthum der Buddhisten uns entgegenklingt. Als den maassgebenden dialektischen Ausdruck dieses Gedankens dürfen wir eine Predigt betrachten, welche der Ueberlieferung nach von Buddha zu Benares vor eben jenen fünf ältesten Jüngern, denen er zuerst die vier heiligen Wahrheiten verkündete, bald nach jener ersten Rede gehalten worden ist[2]).

---

[1]) Die von Kern Grundriss der indo-arischen Philologie III, 8 S. 50 A. 6 angeführten Stellen sind nicht in diesem Sinne zu verstehen.

[2]) Diese Rede pflegt als das Sutta von den Kennzeichen der Nicht-Selbstheit (des Nicht-Ich) bezeichnet zu werden. Ihr Text findet sich im Mahâvagga I, 6, 38 fg. Nahe verwandt ist das Cûlasaccakasutta (Majjh. N. 35).

„Und der Erhabene," berichtet die Tradition, „sprach zu den fünf Jüngern also:

„Die Körperlichkeit, ihr Jünger, ist nicht das Selbst. Wäre die Körperlichkeit das Selbst, ihr Jünger, so könnte diese Körperlichkeit nicht der Krankheit unterworfen sein, und man müsste bei der Körperlichkeit sagen können: so soll mein Körper sein; so soll mein Körper nicht sein. Da aber, ihr Jünger, die Körperlichkeit nicht das Selbst ist, deshalb ist die Körperlichkeit der Krankheit unterworfen, und man kann bei der Körperlichkeit nicht sagen: so soll mein Körper sein; so soll mein Körper nicht sein.

„Die Empfindungen, ihr Jünger, sind nicht das Selbst" — und es folgt nun in Bezug auf die Empfindungen das vorher vom Körper Gesagte[1]). Sodann die nämliche Auseinandersetzung in Bezug auf die übrigen drei Complexe (Khandha) der Elemente, welche zusammen mit der Körperlichkeit und den Empfindungen das leiblich-geistige Dasein des Menschen ausmachen, die Vorstellungen, die Gestaltungen[2]), das Erkennen. Dann fährt Buddha fort:

„Was meint ihr nun, ihr Jünger, ist die Körperlichkeit beständig oder unbeständig?"

„Unbeständig, Herr."

„Was aber unbeständig ist, ist das Leiden oder Freude?"

„Leiden, Herr."

---

[1]) Etwas anders ist die Auseinandersetzung darüber, dass die Empfindungen nicht das Selbst sind, im Mahânidânasutta (Grimblot p. 257 fg.) gewandt. Wer z. B. in einer Lustempfindung das Selbst sieht, muss, wenn jene vergangen ist, sagen: Mein Selbst ist hingegangen. Ebenso bei den Unlust- und den indifferenten Empfindungen. „So betrachtet also schon in diesem sichtbaren Dasein sein Selbst als etwas Unbeständiges, von Lust und Schmerz Uebergossenes, dem Entstehen und Vergehen Unterworfenes, wer da sagt: Die Empfindungen sind das Selbst. Deshalb, Ânanda, erscheint es nicht als richtig die Empfindungen als das Selbst anzusehn."

[2]) Siehe unten (Satz I der Causalitätsreihe).

„Was nun unbeständig, leidenvoll, dem Wechsel unterworfen ist, kann man, wenn man das betrachtet, sagen: das ist mein, das bin ich, das ist mein Selbst?“

„Das kann man nicht, Herr.“

Es folgt dieselbe Auseinandersetzung in Bezug auf Empfindungen, Vorstellungen, Gestaltungen und Erkennen. Dann fährt die Rede fort:

„Deshalb, ihr Jünger, was für Körperlichkeit (resp. Empfindungen, Vorstellungen u. s. w.) es auch immer gegeben hat, geben wird und giebt, gleichviel ob in uns oder in der Aussenwelt, gleichviel ob stark, ob fein, ob gering, ob hoch, ob fern, ob nah: alle Körperlichkeit ist nicht mein, bin nicht ich, ist nicht mein Selbst; so muss es in Wahrheit, wer die rechte Erkenntniss besitzt, ansehen. Wer es also ansieht, ihr Jünger, ein weiser, edler Hörer des Wortes, wendet sich ab von der Körperlichkeit, wendet sich ab von Empfindung und Vorstellung, von Gestaltung und Erkennen. Indem er sich davon abwendet, wird er frei von Begehren; durch das Aufhören des Begehrens gewinnt er die Erlösung; in dem Erlösten entsteht das Wissen von seiner Erlösung: vernichtet ist die Wiedergeburt, vollendet der heilige Wandel, erfüllt die Pflicht; keine Rückkehr giebt es mehr zu dieser Welt, also erkennt er.“

Die characteristischen Grundanschauungen der vorbuddhistischen Speculation kehren in dieser Rede Buddha's in herrschender Geltung wieder. Wir haben gezeigt, wie sich jene Speculation in der Vorstellung eines Dualismus bewegt. Für die Upanishaden steht auf der einen Seite das ewig Unwandelbare, welches mit den Prädicaten höchster Seligkeit ausgestattet ist, das Brahma; und das Brahma ist nichts andres als des Menschen eignes, wahres Selbst (Âtman). Auf der andern Seite die Manifestation des Brahma in der Welt des Werdens und Vergehens, der Geburt, des Alters und Todes. Wir sahen weiter (S. 68), wie sich, vielleicht

auch schon in vorbuddhistischer Zeit, dieser Dualismus noch verschärft hat: das Weltdasein hört auf, die Offenbarung einer höchsten Gottsubstanz zu sein; es stellt sich als ein selbstständiges, nach eignen Ordnungen sich entfaltendes Reich düstern und immer düsterer angeschauten Leidens dar. Aus dem Dualismus dieser Speculationen fliessen die Grundaxiome, mit welchen die Rede Buddha's von der Nicht-Selbstheit operirt: der Satz, welcher für den Budhhisten keines Beweises bedarf, dass das Heil nur da sein kann, wohin Werden und Vergehen sich nicht erstreckt, die Gleichsetzung der Begriffe Veränderlichkeit und Leiden, die Ueberzeugung, dass des Menschen Selbst (attâ = sansk. âtman) — dieses Selbst, welches die alte Speculation als identisch mit der ewigen Selbstheit des Brahma vorgestellt hatte — nicht der Welt des Geschehens angehören kann[1]). Alle Elemente des menschlichen Daseins sind beständigem Wechsel unterworfen; das körperliche wie das geistige Leben fliesst einher, indem ein Vorgang sich an den andern kettet und sich mit dem andern drängt. Der Mensch steht hülflos inmitten dieses Stromes, dessen Wellen er nicht aufhalten noch ihnen gebieten kann.

[1]) „Was unbeständig ist, ist Leiden; was Leiden ist, ist Nicht-Selbst; was Nicht-Selbst ist, das ist nicht mein, das bin nicht ich, das ist nicht mein Selbst." Saṃyuttaka Nikâya, vol. IV p. 1, wo die Gleichwerthigkeit der hier bezeichneten Kategorien in Wiederholungen aller Art weitläufig ausgeführt wird. Characteristisch für die Bedeutung, welche bei der Beurtheilung alles Daseins als eines leidenvollen dem Moment der Veränderlichkeit zukommt, sind auch die Aeusserungen desselben Textes vol. IV p. 216: „Dass es drei Empfindungen giebt, habe ich gelehrt: Freude, Leid, und was weder Freude noch Leid ist... Und wiederum habe ich gelehrt: Was immer empfunden wird, gehört dem Leiden an. So habe ich allein im Hinblick auf die Unbeständigkeit der Gestaltungen (s. unten) gesagt, dass, was immer empfunden wird, dem Leiden angehört — im Hinblick darauf, dass die Gestaltungen der Vernichtung, dem Untergang unterworfen sind, dass die Freude an ihnen erlischt, dass sie dem Aufhören, der Wandelbarkeit unterworfen sind."

Wie mag es da Freude und Frieden geben, wo keine Dauer, sondern nur der unaufhaltsame Wechsel herrscht? Aber kann der Mensch die Vergänglichkeit nicht in seinen Dienst zwingen, vermag er sich doch von ihr abzuwenden. Zu allem Geschehen, auch dem geistigen Geschehen, dem ganzen Spiel von Denken und Wollen, von Freude und Schmerz sagt er: das bin ich nicht; das ist nicht mein. So trifft ihn der Wandel des Irdischen nicht mehr, und ihm gehört Erlösung und Freiheit[1]).

In einem Punkte zeigt jene Rede eine Lücke, welche auszufüllen, wie wir sehen werden, mit bewusster Absicht vermieden worden ist. Die eine Seite des Dualismus der Upanishaden, die Anschauungen von der in Werden, Vergehen und Leiden befangenen Sinnenwelt werden ohne Vorbehalt adoptirt. Wie stellt sich die Rede Buddha's zu der andern Seite, den Ideen des Ewigen, des Âtman? Es wird gesagt, dass, was dem Wechsel und Leiden unterworfen ist, nicht das Selbst sein kann. Alle Lebensäusserungen, die sich in der Erscheinungswelt zeigen, von der Körperlichkeit bis

[1]) Es verdient hervorgehoben zu werden, dass auf diesen für die buddhistische Weltconstruction hochbedeutsamen, ja geradezu entscheidenden Satz, dass alles Geschehen und Leiden sich im Reiche des Nicht-Ich vollzieht, im Text der vier Wahrheiten durch Nichts hingedeutet wird. Gewiss widersprechen die vier Wahrheiten jenem Satz nicht, aber sie widersprechen ebenso wenig der einfachen Vorstellung, dass ein Ich deshalb leidet, weil dieses Ich von Daseinslust erfüllt ist. Es ist wohl denkbar, dass hier Spuren des Unterschiedes einer populären und einer mehr esoterischen Darstellung des religiösen Gedankens zu erkennen sind. Man sieht übrigens, auf welche naheliegende Consequenz die letztere hinführt: es kann sich im Grunde garnicht darum handeln, dass die Erlösung erworben wird, sondern nur darum, dass man die Erlösung als bereits vorhanden und immer vorhanden gewesen erkennt, denn alle Vorgänge des Empfindens, also auch alles Leiden, betreffen nur das Nicht-Ich. Diese Consequenz zieht die Sânkhya-philosophie in der That (Garbe, die S. Philosophie 328); dem alten Buddhismus ist sie noch fremd.

zum Erkennen, sind nicht das Selbst. Ist also das Selbst etwas von dieser Erscheinungswelt Verschiedenes, über sie Erhabenes, oder ist es überhaupt nicht? Ist die Erlösung eine Rückkehr des in der Vergänglichkeit gefangenen Selbst zu sich, zu seiner Freiheit? Oder bleibt etwas, das im Verschwinden des Vergänglichen sich als das Wesenhafte, Dauernde erwiese, überhaupt nicht übrig? Wir bemerken schon jetzt, dass die Rede von Benares diese Frage offen lässt. Die Antwort, soweit der Buddhismus eine solche überhaupt gegeben hat, kann uns erst in anderm Zusammenhang beschäftigen.

Kehren wir zu den buddhistischen Gedanken von der Vergänglichkeit und dem Leiden alles Irdischen zurück. Ihre begriffliche Ausführung haben wir in jener Rede kennen gelernt. Aber dies ist nur ein einseitiger Ausdruck. In concretester Gestalt, mit dem überzeugenden und ergreifenden Ausdruck schmerzlicher Realität steht dem Buddhisten beständig das Bild der in Leiden befangenen Welt und Menschheit vor Augen. Es sind nicht Schatten nur, nicht Wolken, die Leiden und Tod über das Leben wirft, sondern Leiden und Sterben haftet untrennbar an allem Dasein. So viel Liebes es für dich in der Welt giebt, so viel Leiden giebt es. Hinter dem leidenvollen Jetzt liegt eine unermessliche leidenvolle Vergangenheit und dehnt sich ebenso unabsehbar durch die endlosen Fernen, welche der Seelenwanderungsglauben der grauenerfassten Phantasie erschliesst, eine Zukunft voller Leiden aus für den, welchem es nicht gelingt, die Erlösung zu erringen, „dem Leiden ein Ende zu machen".

„Die Wanderung (saṃsâra) der Wesen, ihr Jünger," sagt Buddha[1]), „hat ihren Beginn in der Ewigkeit. Kein Anfang lässt sich erkennen, von welchem an die Wesen, im Nicht-Wissen befangen, vom Durst nach Dasein gefesselt, umher-

[1]) Saṃyuttaka Nikâya, vol. II, p. 179 fg.

irren und wandern. Was meint ihr, ihr Jünger, was ist mehr, das Wasser, das in den vier grossen Meeren ist, oder die Thränen, die geflossen und von euch vergossen sind, wie ihr auf diesem weiten Wege umherirrtet und wandertet und jammertet und weintet, weil euch zu Theil wurde, was ihr hasstet, und nicht zu Theil wurde, was ihr liebtet? . . . Der Mutter Tod, des Vaters Tod, des Bruders Tod, der Schwester Tod, des Sohnes Tod, der Tochter Tod, Verlust der Verwandten, Verlust der Güter, das Alles habt ihr durch lange Zeiten erfahren. Und indem ihr dies durch lange Zeiten erfuhrt, sind der Thränen mehr geflossen und von euch vergossen, wie ihr auf diesem weiten Wege umherirrtet und wandertet und jammertet und weintet, weil euch zu Theil wurde, was ihr hasstet, und nicht zu Theil wurde, was ihr liebtet, als alles Wasser, das in den vier grossen Meeren ist.“ Die Mutter, klagend um den Tod der Tochter, ruft den theuren Namen: Jîvâ! Jîvâ! Man spricht zu ihr: „Vierundachtzigtausend Jungfrauen, die alle Jîvâ hiessen, hat man an dieser Leichenstätte verbrannt. Welche von diesen ist es um die du weinst?[1])“.

Geburt, Alter, Tod, das sind die Grundformen, in denen sich das Leiden des Irdischen darstellt. „Wenn es drei Dinge nicht in der Welt gäbe, ihr Jünger, würde der Vollendete nicht in der Welt erscheinen, der heilige, höchste Buddha, würde die Lehre und Ordnung, die der Vollendete verkündet, nicht in der Welt leuchten. Welche drei Dinge sind das? Geburt und Alter und Tod[2]).“ Die Macht der Vergänglichkeit wirkt mit der unentrinnbaren Gewalt der Naturnothwendigkeit. „Fünf Dinge giebt es, die kein Samaṇa erlangen kann und kein Brahmane, noch ein Gott, noch Mâra, noch Brahma, noch irgend ein Wesen in der Welt. Welche fünf

---

[1]) Therîgâthâ 51 (Neumann, Buddh. Anthologie 217).

[2]) Aṅguttara Nikâya, vol. III, fol. thai der Phayre'schen Handschrift.

Dinge sind das? Dass, was dem Alter gehört, nicht altere, dass, was der Krankheit gehört, nicht kranke, dass, was dem Tode gehört, nicht sterbe, dass, was dem Verfall gehört, nicht verfalle, dass, was der Vergänglichkeit gehört, nicht vergehe: das kann kein Samaṇa erlangen und kein Brahmane, noch ein Gott, noch Mâra, noch Brahma, noch irgend ein Wesen in der Welt[1])."

Das Thun der Menschen, welche irdischem Glücke nachtrachten, ist dem Fluch der Vergeblichkeit, der Nichtigkeit verfallen. „Wie ein angebundener Hund, der an einen festen Pfahl oder eine Säule gebunden ist" [2]), bewegt sich der Thor, der Unerlöste um das Weltdasein. Quälend, betrügend, aufreibend, verderbend, die gehoffte Lust in Leid und Tod verkehrend waltet die unerbittliche Nothwendigkeit. Wer Güter erwerben will, der Kaufmann, der Landmann, der Hirt, der Soldat, der Beamte des Königs, muss sich den Plagen von Hitze und Kälte, dem Stich von Schlangen, dem Hunger und Durst aussetzen[3]). Gewinnt er das Erstrebte nicht, so klagt und jammert er: vergeblich war es, dass ich aufstand, vergeblich all mein Arbeiten. Erreicht er sein Ziel, muss er mit Mühe und Angst das Erworbene schützen, dass die Könige es ihm nicht rauben oder die Räuber, dass das Feuer es nicht verbrennt, das Wasser es nicht fortreisst, dass es nicht in die Hand feindlicher Verwandter fällt. Um Güter und Lust zu erkämpfen, führen die Könige Krieg, streitet der Vater, die Mutter mit dem Sohn, der Bruder mit dem Bruder, lassen die Krieger ihre Pfeile fliegen und ihre Schwerter blitzen und leiden den Tod und tödtliche Schmerzen. Um

---

[1]) Aus der Rede, mit welcher der Mönch Nârada den König Muṇḍa zu Pâṭaliputta über den Tod der Königin Bhaddâ tröstete. Anguttara Nikâya, vol. II, fol. khai.

[2]) Saṃyutta Nikâya vol. III p. 151 (Neumann, Buddh. Anthologie 195).

[3]) Ich paraphrasire hier in der Kürze einen Theil des Mahâdukkhakkhandha Suttanta (Majjhima Nikâya, vol. I p. 85 fg.).

Lust zu gewinnen, brechen die Menschen ihr Wort, treiben sie Raub, Mord, Ehebruch; als irdische Strafe leiden sie qualvolle Marter, und wenn ihr Leib im Tode zerfällt, wandeln sie den Weg der Uebelthäter; in Höllenreichen werden sie zu neuen Qualen wiedergeboren.

Und dieselben Mächte der Vergänglichkeit und des Leidens, welchen das Menschenleben unterthan ist und die durch alle Höllen reichen, haben auch über die Himmel Gewalt. Wohl ist den Göttern ein unvergleichlich längeres, freudenreicheres Dasein gewährt als den irdischen Menschen, aber unsterblich und leidlos sind auch sie nicht[1]). „Die Dreiunddreissig Götter und die Yâma-Götter, die Freudereichen Gottheiten, die Götter, die eignen Schaffens sich freuen, und die Gebietenden Götter, mit der Fessel des Begehrens gebunden kehren sie in Mâra's Gewalt zurück. Die ganze Welt wird von Flammen verzehrt, die ganze Welt ist von Rauch umwölkt, die ganze Welt steht in Brand, die ganze Welt erbebt[2])."

Vor Allem zeigt der getreuste Spiegel des buddhistischen Empfindens, die Spruchweisheit des Dhammapada, wie die Jünger Buddha's in allem Irdischen nur das Eine erkannten, Vergeblichkeit und Vergänglichkeit.

„Wie mögt ihr scherzen," heisst es[3]), „wie mögt ihr der

---

[1]) Wenn die alten Götter für die Buddhisten aufgehört haben unsterblich zu sein, wenn die Ueberzeugung von der Vergänglichkeit aller Existenz auch ihnen kein ewiges Dasein zugestehen kann, so darf an das Wiederkehren dieses Zuges auf einer etwa entsprechenden Entwicklungsstufe der griechischen Speculation erinnert werden. Auch Empedokles spricht den Göttern die Unsterblichkeit ab; sie sind langlebig, aber nicht ewig. Ein besonders anschauliches Beispiel des typischen Vorgangs, dass eine religiöse Vorstellung im Lauf der Zeiten ihre ursprüngliche Bedeutung, das ihr eigne Leben verloren hat, aber sich als Ueberlebsel in ein neues Zeitalter hinein erhält und von diesem den nunmehr herrschenden Ideen und Fragestellungen angepasst wird.

[2]) Aus dem Bhikkhunî Saṃyutta, Saṃy. Nik. vol. I p. 133.

[3]) Dhammapada V. 146, 47, 48, 128, 212, 213, 170, 414.

Lust pflegen? Immerdar brennen die Flammen. Finsterniss umgiebt euch; wollt ihr das Licht nicht suchen?"

„Blumen sammelt der Mensch; an Lust hängt sein Sinn. Wie über ein Dorf Wasserfluthen bei Nacht, so kommt der Tod über ihn und rafft ihn hin.

„Blumen sammelt der Mensch; an Lust hängt sein Sinn. Den unersättlich Begehrenden zwingt der Vernichter in seine Gewalt."

„Nicht im Luftreich, nicht in des Meeres Mitte, nicht wenn du in Bergesklüfte dringst, findest du auf Erden die Stätte, wo dich des Todes Macht nicht ergreifen wird."

„Aus Freude wird Leid geboren; aus Freude wird Furcht geboren. Wer von Freude erlöst ist, für den giebt es kein Leid; woher käme ihm Furcht?

„Aus Liebe wird Leid geboren; aus Liebe wird Furcht geboren; wer vom Lieben erlöst ist, für den giebt es kein Leid; woher käme ihm Furcht?"

„Wer auf die Welt hinabschaut, als sähe er eine Schaumblase, als sähe er ein Luftbild, den erblickt nicht der Herrscher Tod."

„Wer den bösen, unwegsamen Pfad des Sansâra, des Irrsals überwunden hat, wer hinübergedrungen ist, das Ufer erreicht hat, an Beschauung reich, ohne Begehren, ohne Wanken, wer vom Dasein gelöst das Verlöschen gefunden hat, den nenne ich einen wahren Brahmanen." —

Ist es allein die Dialektik mit ihrer Gleichung zwischen den Begriffen Werden, Vergehen, Leiden, welche dem Buddhisten die Welt als diese qualvolle Wüstenei erscheinen lässt?

Wo der Volksgeist sich nicht in der festen und klaren Realität geschichtlicher Arbeit sichern Grund und Boden zu erringen weiss, wo er ohne Gegengewicht der Uebermacht des Gedankens hingegeben ist, gewinnt die Speculation mit ihren wirklichen oder vermeintlichen Consequenzen gewiss einen

unberechenbaren Einfluss darauf, wohin für den Einzelnen wie für ein ganzes Volk die Entscheidung fällt in der Frage, ob dies Leben werth ist gelebt zu werden. Aber die Speculation des Inders ist es nicht allein, die hier den Ausschlag giebt. Sie verbündet sich mit seinem Wünschen und Hoffen, mit dem sie den Character ungeduldiger, an keinen Realitäten geschulter Voreiligkeit theilt. Das Denken, das alles Einzelne überfliegend mit einem Schlage beim Absoluten anlangt, findet sein Gegenbild in einem Begehren, dessen Ungeduld alle Güter, die nicht das letzte, ewige Gut sind, als nichtig von sich stösst. Was aber ist das letzte Gut? Wie die Glut der indischen Sonne dem müden Leib die Ruhe in kühlem Schatten als das Gut aller Güter erscheinen lässt, so ist auch dem müden Geist Ruhe, ewige Ruhe das Einzige, nach dem er begehrt. Von dem Leben, das der frischen Derbheit eines handelnden, kämpfenden Volkes tausend Aufgaben und tausend Güter entgegenbringt, streift der Inder nur die Oberfläche und wendet sich dann müde von ihm ab. Der Sklave ist seiner Knechtschaft, der Despot noch eher und noch vollkommener seiner Allmacht, des schrankenlosen Geniessens müde. Die buddhistischen Sätze vom Leiden alles Vergänglichen sind der schneidend scharfe Ausdruck, den sich diese Stimmungen des indischen Volkes geschaffen haben: ein Ausdruck, zu welchem der Commentar nicht in der Rede von Benares und in den Sprüchen des Dhammapada allein, sondern in der ganzen leidenvollen Geschichte des unglücklichen Volkes mit unauslöschlicher Schrift verzeichnet steht.

In einigen jener Sprüche aus dem Dhammapada vereinigt sich der Gedanke an die Unbeständigkeit und Wesenlosigkeit der irdischen Welt mit dem Preise dessen, der die Fesseln dieses Kerkers zerrissen hat. Und dies führt uns zu einer nothwendigen Ergänzung, ohne die unsre Schilderung des buddhistischen Pessimismus sehr unvollständig sein würde. Man hat die dort herrschende Stimmung oft so geschildert,

als sei das eigentlich Characteristische derselben das Schwermuthsgefühl, welches die Nichtigkeit des Daseins in unendlichem Schmerz beklagt. Man hat hierin den Buddhismus von Grund aus missverstanden. Der Jünger Buddha's sieht freilich in dieser Welt eine Stätte beständigen Leidens, aber dies Leiden weckt in ihm nur das Gefühl des Mitleidens mit denen, die noch in der Welt stehen; für sich selbst fühlt er nicht Trauer oder Mitleid, denn er weiss sich einem Ziele nah, das ihm über Alles herrlich entgegenblickt. Ist dies Ziel das Nichts? Vielleicht. Wir können auf diese Frage hier noch nicht antworten. Was es aber auch sein mag, der Buddhist ist fern davon, die Ordnung der Dinge, welche dem Dasein gerade dies und eben nur dies Ziel gewährt hat, als ein Unglück, als eine Unbill zu beklagen oder sich mit trüber Resignation in sie als in ein unabänderliches Verhängniss zu ergeben. Er strebt dem Nirvâna mit derselben Siegesfreudigkeit entgegen, mit welcher der Christ auf sein Ziel, das ewige Leben, hinblickt.

Auch diese Stimmungen spiegeln sich in den Sprüchen des Dhammapada klar wieder[1]).

„Wessen Sinne in Ruhe sind, wie Rosse, wohl gebändigt vom Lenker, wer den Stolz von sich gelegt, alles Hemmniss überwunden hat, den also Vollendeten beneiden die Götter selbst."

„In hoher Freude leben wir, feindlos in der Welt der Feindschaft; unter feindschafterfüllten Menschen weilen wir ohne Feindschaft.

„In hoher Freude leben wir, gesund unter den Kranken; unter den kranken Menschen weilen wir ohne Krankheit.

„In hoher Freude leben wir, ohne Trachten unter den Trachtenden. Unter den trachtenden Menschen weilen wir ohne Trachten.

---

[1]) Vers 94, 197 ff., 373.

„In hoher Freude leben wir, denen Nichts angehört. Fröhlichkeit ist unsre Speise, wie der lichtstrahlenden Götter."

„Der Mönch, der in leerer Zelle weilt, dessen Seele voll Frieden ist, übermenschliche Seligkeit geniesst er, die Wahrheit ganz und gar schauend."

Es ist nicht genug, zu sagen, dass das Ziel, zu welchem der Buddhist aus dem Leiden der Welt emporstrebt, das Nirvâna ist. Es liegt uns auch ob, die von aller Resignation weit entfernte innere Freudigkeit, mit der er diesem Ziel nachtrachtet, als eine über allen Zweifel sicher bezeugte Thatsache zu verzeichnen.

ZWEITES CAPITEL.

# Die Sätze von der Entstehung und Aufhebung des Leidens.

---

### Die Formel vom Causalnexus.

Um den Inhalt kennen zu lernen, welchen die Vorstellung der Buddhisten mit der ersten der vier heiligen Wahrheiten, dem Satz vom Leiden, verband, brauchten wir nur die Kritik zu betrachten, welche die Predigt Buddha's an den Vorgängen des täglichen Lebens übte, an den Stimmungen und Neigungen, die das menschliche Handeln begleiten, und an seinen Erfolgen. Die Sätze von der Entstehung des Leidens und von seiner Aufhebung führen uns aus dem Bereich der populären Lebensbetrachtung in die abstracte Begriffswelt der buddhistischen Dogmatik und damit auf ein Gebiet, wo wir auf Schritt und Tritt in Gefahr kommen, den Boden unter den Füssen zu verlieren.

„Dies, ihr Mönche," so lauten jene beiden Sätze, „ist die heilige Wahrheit von der Entstehung des Leidens: es ist der Durst (nach Sein), der von Wiedergeburt zu Wiedergeburt führt, sammt Freude und Begier, der hier und dort seine Freude findet: der Lüstedurst, der Werdedurst, der Vergänglichkeitsdurst.

„Dies, ihr Mönche, ist die heilige Wahrheit von der Aufhebung des Leidens: die Aufhebung dieses Durstes durch gänzliche Vernichtung des Begehrens, ihn fahren lassen,

sich seiner entäussern, sich von ihm lösen, ihm keine Stätte gewähren."

Das Dasein, wie es uns in dieser Welt umgiebt, mit seinem ruhelosen Fluthen zwischen Werden und Vergehen, ist unser Unglück. Der Grund unsres Daseins ist unser Wille — dass wir sein wollen, dass wir geniessend unser Dasein mit fremdem Dasein verschmelzen und erweitern wollen. Die Vernichtung dieses Willens hebt unser Dasein auf. So ziehen jene beiden Sätze die Summe aller menschlichen Geschicke.

Die Summe aber muss in ihre Elemente zerlegt werden. Der Satz, wie wir ihn soeben mitgetheilt haben, spricht von dem Durst nach Dasein, der von Wiedergeburt zu Wiedergeburt führt. Woher dieser Durst? Er, der Grund unsres Daseins, auf welchem Grunde ruht er selbst? Und welches Gesetz oder welcher Mechanismus ist es, welche Mittelglieder sind es, durch die hindurch sich an ihn die Erneuerung unsres Daseins, die Widergeburt mit ihren Leiden knüpft?

Schon die ältesten Ueberlieferungen, aus welchen wir unsre Kunde von der buddhistischen Speculation schöpfen, zeigen, dass man diese Fragen aufgeworfen hatte. Man empfand die kurze Fassung der heiligen Wahrheiten offenbar als ergänzungsbedürftig, und so stellte man neben ihnen zwei Formeln, oder richtiger eine zweitheilige Formel auf, die Formel vom „Causalnexus des Entstehens" (paṭiccasamuppâda)[1].

Die Tradition stellt diese Doctrin, „die tiefe, von tiefem Glanz"[2], ihrer Heiligkeit nach in die nächste Nähe der vier Wahrheiten selbst. Die Erkenntniss der Wahrheiten ist das,

[1]) Dieselbe wird in der späteren Literatur auch häufig als die Formel der zwölf Nidâna (Grundlagen der Existenz) bezeichnet, ein Ausdruck, der sich meines Wissens in den Reden Buddha's so wenig wie in den Vinaya-Texten findet.

[2]) Mahânidânasutta (Dîgha Nikâya); Saṃy. Nikâya vol. II p. 92.

was Buddha zum Buddha macht; die Formel vom Causalnexus, schon vor Erlangung der Buddhaschaft ihm nahe getreten, beschäftigt seinen Geist, als er unter dem Baum der Erkenntniss sitzt, „die Seligkeit der Erlösung geniessend“ [1]. Und als er mit der Sorge kämpft, dass seine Predigt auf Erden nicht verstanden werden wird, ist es vornehmlich die Lehre vom Causalnexus des Entstehens, an welche diese Sorge anknüpft: „Der Menschheit, die sich in irdischem Treiben bewegt, die in irdischem Treiben ihre Stätte hat und ihre Lust findet, wird dies Ding schwer zu erfassen sein, das Gesetz der Causalität, die Verkettung von Ursachen und Wirkungen.“ [2])

Gelegentlich machen unsre Texte die Formel vom Causalnexus geradezu zu einem integrirenden Bestandtheil der heiligen Wahrheiten selbst, indem sie jene an Stelle der zweiten und dritten Wahrheit setzen [3]).

Die Doctrin vom Causalnexus des Entstehens hat in der Formulirung, welche in der Ueberlieferung am häufigsten begegnet und wohl auch als die älteste angesehen werden darf, mit ihrer doppelten, positiven und negativen Gliederreihe — „vorwärts und rückwärts“, wie die Texte sich ausdrücken — den folgenden Wortlaut:

„Aus dem Nichtwissen entstehen die Gestaltungen (sankhârâ); aus den Gestaltungen entsteht Erkennen (viññâṇa); aus dem Erkennen entsteht Name und Körperlichkeit; aus Namen und Körperlichkeit entstehen die sechs Gebiete [4]); aus

---

[1]) Mahâvagga I, 1 (oben S. 134.). Im Saṃyutta Nikâya (vol. II p. 10) sagt Buddha, dass, wie den früheren Buddha's, so auch ihm selbst vor Erlangung der Buddhaschaft die Erkenntniss dieser zuvor nicht vernommenen Wissenschaft aufgegangen sei.

[2]) S. oben S. 140.

[3]) So im Anguttara Nikâya III, 61, 11. 12.

[4]) Die Gebiete der sechs Sinne und ihre Objecte. Neben den fünf Sinnen rechnen die Inder das Denken (mano) als den sechsten.

den sechs Gebieten entsteht Berührung (zwischen den Sinnen und ihren Objecten); aus der Berührung entsteht Empfindung; aus der Empfindung entsteht Durst (oder Begierde); aus dem Durst entsteht Ergreifen (der Existenz; upâdâna); aus dem Ergreifen entsteht Werden (bhava); aus dem Werden entsteht Geburt; aus der Geburt entsteht Alter und Tod, Schmerz und Klagen, Leid, Kümmerniss und Verzweiflung. Dieses ist die Entstehung des ganzen Reiches des Leidens[1]).

„Wird aber das Nichtwissen aufgehoben unter gänzlicher Vernichtung des Begehrens, so bewirkt dies die Aufhebung

---

[1]) Wo wir hier übersetzen: „Aus X entsteht Y“, ist der Wortlaut, ganz genau genommen, der: „In Abhängigkeit von X [entsteht] Y“; unser Ausdruck „Causalnexus“ vertritt eine wörtliche Uebersetzung: „das Entstehen in Abhängigkeit [von etwas Anderm]“. Warren (Proceedings Amer. Or. Soc. 1893, XXVII ff.) hat die Ansicht ausgesprochen, dass dies „Entstehen in Abhängigkeit“ nur in einem Theil der einzelnen Sätze als Causalverhältniss, anderswo anders, z. B. als die Beziehung „of a particular instance to a general category“ zu verstehen sei (so bei dem Satz von der Abhängigkeit der Geburt vom Werden). Ich glaube, dass wir mit einem solchen Hin- und Hergreifen zwischen verschiedenen Formen der „Abhängigkeit“ in die alte Vorstellung, welche offenbar Gleichartigkeit in dem Verhältniss der einzelnen Glieder implicirt, etwas Fremdes hineintragen. Ganz ausdrücklich umschreiben die canonischen Texte selbst an mehreren Stellen durch die ganze Formel hindurch die Frage nach dem „Entstehen in Abhängigkeit“ mit den Ausdrücken „was zur Grundlage habend, woraus entstehend, woraus geboren, woraus entspringend“ (kiṃnidânaṃ kiṃsamudayaṃ kiṃjâtikaṃ kiṃpabhavaṃ; Saṃyutta Nik. vol. II p. 37. 81; Majjhima Nik. vol. I p. 261). Nur in dem Sinn wird, scheint mir, die Annahme Warrens zugegeben werden dürfen, dass das Causalitätsverhältniss zwischen einem Theil der Glieder zwar behauptet wurde, aber dieser Behauptung kein klarer und scharfer Gedanke zu Grunde lag, so dass eine andre Formulirung des betreffenden Verhältnisses als die vermittelst der Kategorie der Causalität zutreffender gewesen wäre. Man wird anzunehmen berechtigt sein, dass der grössere Theil der Reihe, bei welchem der Gedanke an ein Causalitätsverhältniss volle Lebendigkeit hatte, den Rest gewissermaassen attrahirt hat.

der Gestaltungen; durch die Aufhebung der Gestaltungen wird das Erkennen aufgehoben; durch die Aufhebung des Erkennens wird Name und Körperlichkeit aufgehoben; durch die Aufhebung von Namen und Körperlichkeit werden die sechs Gebiete aufgehoben; durch die Aufhebung der sechs Gebiete wird die Berührung (zwischen den Sinnen und ihren Objecten) aufgehoben; durch die Aufhebung der Berührung wird Empfindung aufgehoben; durch die Aufhebung der Empfindung wird der Durst aufgehoben; durch die Aufhebung des Durstes wird das Ergreifen (der Existenz) aufgehoben; durch die Aufhebung des Ergreifens wird das Werden aufgehoben; durch die Aufhebung des Werdens wird die Geburt aufgehoben; durch die Aufhebung der Geburt wird Alter und Tod, Schmerz und Klagen, Leid, Kümmerniss und Verzweiflung aufgehoben. Dieses ist die Aufhebung des ganzen Reiches des Leidens."

Versuchen wir zu ermitteln, welche Vorstellungen die alte Gemeinde mit dieser an Dunkelheiten reichen Antwort auf die kühne Frage nach den letzten Wurzeln des Weltleidens verbunden hat.

---

### Der dritte Satz der Causalitätsreihe.

Es scheint rathsam, unsere Erklärungsversuche nicht mit dem Anfang der Formel zu beginnen. Die ersten Glieder der Reihe — die äusserste Grundursache, das „Nichtwissen", und die aus dem Nichtwissen sich entwickelnden „Gestaltungen" — sind ihrer Natur nach für eine concrete Deutung schwerer erreichbar als die folgenden Kategorien. Wir kommen später auf den hier gemachten Versuch, die Ursache der Ursachen zu benennen, zurück; für jetzt beginnen wir da, wo in der Reihe der Kategorien das Erkennen erscheint und damit der Boden fasslicher Realität betreten wird. Auch die heiligen Texte geben uns zu diesem Verfahren insofern ein

Recht, als sie selbst mehrfach die Causalitätsreihe unter Weglassung der ersten Glieder mit der Kategorie des Erkennens beginnen. Das „Nichtwissen“ und die „Gestaltungen“ gehörten offenbar zu den Dingen, von welchen zu reden manche buddhistische Dogmatiker, wenn es sein konnte, vermieden haben.

„Aus dem Erkennen,“ lautet der dritte Satz der Reihe, „entsteht Name und Körperlichkeit.“

Ein Dialog, in welchem Buddha seinem Lieblingsjünger, dem Ânanda, den grössten Theil der Causalitätsformel erklärt[1]), giebt uns eine sehr concrete Deutung dieses Satzes, welche offenbar den ursprünglichen Sinn richtig bezeichnet. „Wenn Erkennen, Ânanda, sich nicht in den Mutterleib hineinsenkte, würden sich Name und Körperlichkeit[2]) im Mutterleibe ge-

---

[1]) Das Mahânidâna Sutta (Dîgha Nikâya).

[2]) In dem aus der ältern brahmanischen Speculation überkommenen Doppelbegriff „Name und Körperlichkeit“ ist ursprünglich unzweifelhaft der „Name,“ insofern er ausdrückt, was nur diese Person und kein Andrer ist, als ein neben dem Körper stehendes, mit dem Körper irgendwie verknüpftes eignes Element gedacht, und diese Auffassungsweise ist auch aus den buddhistischen Texten nicht ganz verschwunden. So wenn im Mahânidâna Sutta (S. 253. 255. ed Grimblot) auf das Vorhandensein der „Namenwelt“ die Erreichbarkeit der Körperwelt durch die „Berührung vermittelst der Benennung“ zurückgeführt wird, und wenn dort gesagt wird, dass „das Gebiet des Benennens, das Gebiet des Ausdrucks, das Gebiet des Kundgebens“ so weit reicht, wie „Name und Körperlichkeit zusammen mit dem Erkennen“. Daneben tritt indessen eine andre Auffassung hervor, indem man unter „Name“ die feineren an den Körper geknüpften immateriellen Functionen im Unterschied von dem aus Erde, Wasser, Feuer, Luft gebildeten Körper verstand. So Majjhima Nikâya vol. I. p. 53. Offenbar liegt hier eine Umdeutung vor, die auf der Identificirung des Ausdrucks „Name und Körperlichkeit sammt dem Erkennen“ (s. unten S. 262) mit dem System der fünf Khandhas „Körperlichkeit, Empfindungen, Vorstellungen, Gestaltungen, Erkennen“ beruht. Indem hier „Körperlichkeit“ und „Erkennen“ auf beiden Seiten übereinstimmte, blieb für den „Namen“ das Gebiet von Functionen wie Empfinden und Vorstellen übrig. — Was

stalten?" — „Nein, Herr." — „Und wenn das Erkennen, Ânanda, nachdem es sich in den Mutterleib hineingesenkt hat, seine Stätte wieder verliesse, würden Name und Körperlichkeit der Geburt zu diesem Leben theilhaftig werden?" — „Nein, Herr." — „Und wenn das Erkennen, Ânanda, bei dem Knaben oder dem Mädchen, während sie noch klein sind, wieder verloren ginge, würden dann Name und Körperlichkeit Wachsthum, Zunahme, Gedeihen erlangen?" — „Nein, Herr."

So führt der Satz: „Aus dem Erkennen entsteht Name und Körperlichkeit" auf den Moment der Empfängniss hin. Das Erkennen, das in diesem Moment als das Dasein eines neuen Wesens begründend gedacht wird, besteht, wie der menschliche Körper aus den materiellen Elementen gebildet ist, so aus einem ähnlichen geistigen Element. „Sechs Elemente giebt es, ihr Jünger," sagt Buddha[1], „das Element der Erde, das Element des Wassers, das Element des Feuers, das Element der Luft, das Element des Aethers, das Element des Erkennens." Der Stoff, aus dem das Erkennen gemacht ist, ist über die andern Elemente hoch erhaben; er wohnt gleichsam in seiner eignen Welt. „Das Erkennen," heisst es[2], „das Unzeigbare, das Unendliche, das Allleuchtende: das ist es, wo nicht Wasser noch Erde, nicht Feuer noch Luft eine Stätte findet, in welchem Grösse und Kleinheit, Geringes und Mächtiges, Schönes und Unschönes, in welchem Name und Körperlichkeit ganz und gar aufhört." Das Erkennen nun bildet, so lange das Wesen in der Seelenwanderung befangen ist, in gewisser Weise[3] das verbindende

---

die „Körperlichkeit" anlangt, pflegt dieselbe als „die vier Elemente und die auf den vier Elementen beruhende Körperlichkeit" definirt zu werden.

[1]) Anguttara Nikâya III, 61, 6. Das Wort, das ich mit Element übersetze, ist dhâtu.

[2]) Kevaṭṭasutta (Dîgha N.). K. E. Neumann (Buddhist. Anthologie XVIII fg.) hat die Stelle missverstanden.

[3]) Es ist nöthig sich hier vorsichtig auszudrücken; siehe die nächste Anmerkung.

Glied zwischen den verschiedenen Existenzen; erst wenn das Ziel der Erlösung, des Nirvâna erreicht ist, verschwindet auch das Erkennen des sterbenden Vollendeten im Nichts. Stirbt aber ein dieser Vollendung nicht theilhaftiges Wesen, so erneuert sich das, was in ihm aus jenem höchsten der irdischen Elemente, dem Erkenntnisselement gebildet ist, als der Keim eines neuen Wesens; im Mutterleibe findet dieser geistige Keim die materiellen Stoffe, aus denen er ein neues, in Namen und Körperlichkeit ausgeprägtes Dasein bildet[1]).

Wie aber Name und Körperlichkeit auf dem Erkennen, so ruht auch wiederum dieses auf jenen. Die Texte, welche die Causalitätsreihe nicht bis zum letzten Ende, dem Nichtwissen zurückführen, pflegen sie in den Cirkel dieser beiden wechselseitig von einander abhängenden Kategorien auslaufen zu lassen. Wir haben aus dem Dialog Buddha's und des

---

[1]) Ich verweise für die hier besprochene Rolle des „Erkennens“ auf die Geschichte vom Tod des Godhika (unten im Abschnitt „der Heilige“), auf Saṃyutta Nikâya vol. II p. 66 fg. (XII, 39. 40) und auf den Visuddhimagga bei Warren, Buddhism in translations 238 fg.: an der letztangeführten Stelle wird beschrieben, wie beim Tode des Menschen das Erkennen sich in die letzte Zufluchtsstätte, das Herz, zurückzieht und dann, wie ein Mann sich an einem Seil, das an einem Baum hängt, über einen Graben schwingt, so zu einer neuen Existenz hinübergeht. Freilich greift hier nun alsbald die Neigung der buddhistischen Theologie ein, alles Feste und insonderheit die feste Existenz der Seele in ein beständiges Sichwandeln aufzulösen. So darf das „Erkennen,“ welches einer neuen Existenz zu Grunde liegt, nicht direct das herübergewanderte Erkennen der alten Existenz sein; der Mönch Sâti, der das glaubt, ist der Irrlehre schuldig (Majjhima Nikâya No. 38). Der Visuddhimagga (a. a. O., vgl. auch S. 250), welcher die Vorstellung von dem Hinübergehen des Erkennens von einem Wesen zum andern zu vertreten schien, hebt dieselbe denn auch sofort wieder auf: in der That wandern keine Elemente des Daseins aus der alten Existenz in die neue hinüber, sondern es bilden sich vielmehr die betreffenden Elemente neu auf Grund von Ursachen, die in der alten Existenz liegen.

Ânanda bereits die Ausführung für die eine Seite dieses Verhältnisses mitgetheilt. In jenem selben Gespräch heisst es weiter: „Wenn, Ânanda, das Erkennen nicht Namen und Körperlichkeit als seinen Standort fände, würde dann in der Folge Geburt, Alter und Tod, des Leidens Entstehung und Entwicklung sich offenbaren?“ — „Das würde es nicht, Herr.“ — „Deshalb, Ânanda, ist dies die Ursache, dies der Grund, dies die Entstehung, dies die Basis des Erkennens: Name und Körperlichkeit.“ Und so wird zusammenfassend die Grundlage, auf welcher alle Benennbarkeit und alle Existenz der Wesen, ihre Geburt, Tod und Wiedergeburt beruht, bezeichnet als „Name und Körperlichkeit sammt dem Erkennen“.

Wir entnehmen andern Texten noch folgende, für die Auffassung dieses Verhältnisses characteristische Wendungen:

„Was muss da sein, damit Name und Körperlichkeit sei? Woher kommt Name und Körperlichkeit? — Erkennen muss da sein, damit Name und Körperlichkeit sei, von dem Erkennen kommt Name und Körperlichkeit. — Was muss da sein, damit Erkennen sei? Woher kommt Erkennen? — Name und Körperlichkeit muss da sein, damit Erkennen sei, von Namen und Körperlichkeit kommt Erkennen. Da gedachte, ihr Jünger, der Bodhisatta Vipassî[1]) also: Zurücklaufend hängt das Erkennen von Namen und Körperlichkeit ab; die Reihe geht nicht weiter[2]).“

Und an einer andern Stelle[3]) wird dem Angesehensten unter Buddha's Jüngern, Sâriputta, der folgende Vergleich in den Mund gelegt: „Wie, o Freund, zwei Bündel von Ried gegen einander gelehnt stehen, so auch, Freund, entsteht Er-

---

[1]) Vipassî ist einer der fabelhaften Buddhas der Vergangenheit, welchem, als er noch Bodhisatta (auf dem Wege zur Buddhaschaft begriffen) war, diese Betrachtungen über die Causalitätsreihe beigelegt werden.

[2]) Mahâpadhânasutta (Dîgha Nikâya), zweites Bhânavâra.

[3]) Saṃyutta N. vol. II, p. 114.

kennen aus Namen und Körperlichkeit, Name und Körperlichkeit aus dem Erkennen." Es „entsteht" daraus — dies soll nicht besagen, dass Erkennen das Element ist, aus welchem Name und Körperlichkeit gemacht ist; es heisst nur, dass das Erkennen die formende Kraft ist, welche aus den materiellen Elementen ein Wesen, das einen Namen trägt und mit einem Körper bekleidet ist, entstehen lässt.

Woher kommt es aber, dass dem neu in's Dasein tretenden Wesen eben dieser Körper unter allen, die denkbar wären, zu Theil wird? „Dies ist nicht, ihr Jünger, euer Körper und nicht der Körper der Andern: die That der Vergangenheit vielmehr muss hier erblickt werden, die in Gestaltung verkörperte, durch das Wollen verwirklichte, fühlbar gewordene [1])."

Wir werden hier auf jene Lehre vom Kamma, dem Gesetz der sittlichen Vergeltung geführt, deren Anfänge in der vedischen Speculation wir früher kennen gelernt haben [2]).

Was wir sind, ist die Frucht von dem, was wir gethan haben. In einem Brâhmanatext trat uns der Satz entgegen: „Welche That er thut, zu einem solchen Dasein gelangt er." [3]) Und der Buddhismus lehrt: „Meine That ist mein Besitz, meine That ist mein Erbtheil, meine That der Mutterleib, der mich gebiert. Meine That ist das Geschlecht, dem ich verwandt bin; meine That ist meine Zuflucht [4])." Wie die Bäume verschieden sind je nach der Verschiedenheit des Samens, so ist Charakter und Schicksal der Menschen verschieden je nach der Verschiedenheit der Thaten, deren Folgen sie ernten [5]). Das Gesetz der Causalität nimmt hier die Gestalt einer sitt-

---

[1]) Saṃyutta Nikâya vol. II, p. 64 fg.

[2]) Den Versuch Kerns (Grundriss der indo-arischen Phil. III, 8, 50), die Lehre vom Kamma aus dem ursprünglichen Buddhismus zu entfernen, kann ich nicht für glücklich halten.

[3]) S. oben S. 53.

[4]) Aṅguttara Nikâya, Pañcaka Nipâta.

[5]) Milindapañha p. 65.

lichen Weltpotenz an. Seinem Wirken kann Niemand entgehen. „Nicht im Luftreich," heisst es im Dhammapada[1]), „nicht in des Meeres Mitte, nicht wenn du in Bergeshöhlen hinabdringst, findest du auf Erden eine Stätte, wo du der Frucht deiner bösen That entrinnen magst." „Nicht schnell[2]), wie die Milch gerinnt, bringt die böse That, die man gethan, ihre Frucht. Sie folgt dem Thoren nach brennend wie Feuer, das unter der Asche verborgen ist[3])." „Den lange Verreisten, der aus der Ferne wohlbehalten heimkehrt, empfängt der Willkomm der Verwandten, der Freunde und Genossen. Also empfangen auch den, der Gutes gethan hat, wenn er aus dieser Welt in das Jenseits hinübergeht, seine guten Werke, wie die Verwandten den heimkehrenden Freund." Durch die fünf Reiche der Seelenwanderung, durch göttliche und menschliche Existenz und durch die Reiche der Gespenster, der Thierwelt und der Höllen führt uns die Macht unsrer That. Den Guten erwartet die Herrlichkeit der Himmel.

---

[1]) Vers 127.

[2]) Ebendas. Vers 71. 219 fg.

[3]) Auch wer die Erlösung erlangt, entgeht dadurch nicht der Strafe für Böses, das er noch nicht abgebüsst hat. Doch nimmt diese Strafe für den Erlösten eine Gestalt an, in welcher ihr Nichts von ihren Schrecken bleibt. Eine Veranschaulichung giebt die Geschichte vom Räuber Angulimâla. Dieser, der zahllose Raub- und Mordthaten auf seinem Gewissen hat, wird von Buddha bekehrt und erlangt die Heiligkeit. Als er in die Stadt Sâvatthi geht um Almosen zu sammeln, wird er von den Leuten durch Steinwürfe und andre auf ihn geschleuderte Gegenstände verletzt. Blutüberströmt, mit zerbrochener Almosenschale und zerrissenem Gewand kommt er zu Buddha. Dieser spricht zu ihm: „Siehst du es ein, o Brahmane? Den Lohn der bösen Thaten, um deren willen du sonst viele Jahre und viele Jahrtausende in der Hölle gepeinigt werden würdest, den empfängst du schon jetzt in diesem Leben." (Angulimâla Suttanta, Majjh. Nikâya. Die Wiedergabe in Sp. Hardy's Manual S. 260 fg. trifft die theologische Pointe der Erzählung nicht vollständig.) — Man vergleiche noch Milindapañha p. 188 fg.

Den Bösen führen die Höllenwächter vor König Yama's Thron; der fragt ihn, ob er nicht, als er auf Erden lebte, die fünf Götterboten gesehen hat, welche den Menschen zur Mahnung gesandt sind, die fünf Erscheinungen menschlicher Schwäche und menschlichen Leidens: das Kind, den Greis, den Kranken, den Verbrecher, welcher seine Strafe leidet, den Todten. Wohl hat Jener sie gesehen. „Und hast du, o Mensch, da du in reifen Jahren standest und alt warst, da nicht bei dir gedacht: ‚Auch ich bin der Geburt, dem Alter, dem Tode unterthan; ich bin dem Reiche der Geburt, des Alterns, des Sterbens nicht entnommen. Wohlan, ich will Gutes thun in Gedanken, Worten und Werken!'?" Er aber erwidert: „Ich vermochte es nicht, Herr; in meinem Leichtsinn versäumte ich es, Herr." Dann spricht König Yama zu ihm: „Diese deine bösen Thaten hat nicht deine Mutter gethan, nicht dein Vater, nicht dein Bruder, nicht deine Schwester, nicht deine Freunde und Hausgenossen, nicht deine Angehörigen und Blutsverwandten, nicht Asketen, nicht Brahmanen, nicht Götter. Du allein bist es, der diese bösen Thaten gethan hat; du allein sollst ihre Frucht ernten." Und die Höllenwächter schleppen ihn zu den Stätten der Qual. Mit glühenden Eisen wird er angeschmiedet, in glühende Seen von Blut gestürzt oder auf Bergen brennender Kohlen gepeinigt, und er stirbt nicht, bis nicht der letzte Rest seiner Schuld abgebüsst ist[1]).

Im Dialog Milindapañha[2]) finden wir den durch das Kamma, durch Verdienst und Schuld zusammengeschlossenen Kreis der immer wieder sich erneuernden Existenz mit einem Rade verglichen, das in sich selbst zurückläuft, oder mit der wechselseitigen Erzeugung des Baumes aus dem Samen, des Samenkorns aus der Frucht des Baumes, des Huhnes aus

---

[1]) Devadûta Sutta.

[2]) p. 50 fg.

dem Ei, des Eies vom Huhn. Auge und Ohr, Leib und Geist treten in Berührung mit der Aussenwelt; so entsteht Empfindung, Begehren, That (kamma); die Frucht der That ist das neue Auge und das neue Ohr, der neue Leib und der neue Geist, welcher in der künftigen Existenz dem Wesen zu Theil wird[1]).

Der Begriff des Kamma also führt in die Vorgeschichte des Vorgangs jener im dritten Satz der Causalitätsreihe besprochenen Vereinigung des „Erkennens" mit „Namen und Körperlichkeit" zurück. Dem entsprechend scheint es, dass unsre Formel auf das Kamma und seine Wirkungen durch die Kategorie hindeutet, welche sie den Begriffen des „Erkennens" und von „Namen und Körperlichkeit" voranstellt, die Kategorie der „Gestaltungen". Doch wollen wir, ehe wir uns mit den „Gestaltungen" beschäftigen, erst von dem Punkt aus, an dem wir jetzt stehen, die Reihe vorwärts bis zu Ende verfolgen.

---

## Die Sätze vier bis elf der Causalitätsreihe.

Hat in dem Zusammenschluss des „Erkennens" mit „Namen und Körperlichkeit" der Geist seinen Leib, der Leib seinen Geist gefunden, so schafft sich jetzt dies geistig-körperliche Wesen Organe, um mit der Aussenwelt in Beziehung zu treten. „Aus Namen und Körperlichkeit," lautet der vierte Satz der Formel, „entstehen die sechs Gebiete"[2]) — die

---

[1]) Vgl. noch Milindapañha p. 46: „Mit diesem Namen und Körperlichkeit (vgl. S. 262) bringt er das Kamma hervor, gutes oder böses; durch dies Kamma entsteht in der Empfängniss neuer Name und Körperlichkeit."

[2]) Die im Mahânidânasutta (Dialog zwischen Buddha und Ânanda) sich findende Fassung überschlägt die Kategorie der „sechs Gebiete" und geht von „Namen nnd Körperlichkeit" direct zu der dann folgenden Kategorie, der „Berührung" (s. unten) über.

„sechs Gebiete des Subjects", Auge, Ohr, Nase, Zunge, Leib (als Organ für die Tastempfindungen), Denken, und die sechs entsprechenden Gebiete der Objectenwelt, Körper als Object des Auges, ebenso Töne, Gerüche, Schmeckbares, Berührbares, und endlich als Object des Denkens Gedanken (oder „Begriffe", dhammâ), welche offenbar als etwas dem Denkvermögen in ebenso objectiver Existenz Gegenüberstehendes und von ihm Erfasstes vorgestellt werden, wie die sichtbaren Körper gegenüber dem Auge.

Die Organe des Subjects treten nun zu der objectiven Welt in Beziehung. „Aus den sechs Gebieten entsteht die Berührung. Aus der Berührung entsteht Empfindung." Wir begegnen einem freilich nicht völlig klar ausgedrückten, vielleicht auch nicht klar gedachten Versuch, diese Vorgänge weiter zu präcisiren. „Aus dem Auge und den sichtbaren Körpern," so wird gesagt[1]), „entsteht ein das Auge betreffendes Erkennen (cakkhu-viññâṇa), die Vereinigung der drei, Berührung. Aus der Berührung entsteht Empfindung." Die „drei" werden das Sinnesorgan, das Object und drittens das als Zuschauer bei dem Zusammentreffen jener beiden anwesende Erkennen sein[2]). Aehnlich wird in der oben (S. 209) mitgetheilten Rede Buddha's diese Reihe von Vorgängen mit den folgenden Schlagworten ausgedrückt: „Auge — Körper — auf das Auge gerichtetes Erkennen — Berührung des Auges (mit den Objecten) — die Empfindung, welche

[1]) Saṃyutta Nikâya, an mehreren Stellen.

[2]) Wir theilen hier noch folgende Stelle des Majjhima Nikâya (vol. I p. 259) mit: „Je nach seinem Entstehungsgrunde, ihr Mönche, wird das Erkennen entsprechend bezeichnet. Entsteht das Erkennen aus dem Auge und den sichtbaren Körpern, wird es als ein das Auge betreffendes Erkennen bezeichnet. [Ebenso in Bezug auf Gehör und die übrigen Sinne.] Wie, ihr Mönche, das Feuer je nach dem Entstehungsgrunde, durch den es brennt, bezeichnet wird: wenn es aus Holz entstehend brennt, wird es als Holzfeuer bezeichnet, u. s. w. — so wird das Erkennen" u. s. w.

aus der Berührung des Auges (mit den Objecten) entsteht, sei es Freude, sei es Leid, sei es nicht Leid noch Freude"[1]) — welche Empfindung sich aus der Berührung entwickelt, „wie durch die Reibung und das Zusammenbringen zweier Hölzer Wärme entsteht und Feuer erzeugt wird"[2]). Entsprechend wie beim Auge ordnen sich natürlich die gleichen Vorgänge auch bei den andern Sinnesorganen.

Die Formel fährt fort: „Aus der Empfindung entsteht Durst." Hier ist der Punkt erreicht, welchen die Sätze von der Entstehung und Aufhebung des Leidens zum Anfangspunkt gemacht hatten, „der Durst, der von Wiedergeburt zu Wiedergeburt führt", nicht die letzte, aber die mächtigste Ursache des Leidens. Wir sind, weil wir nach Sein dürsten; wir leiden, weil wir nach Freude dürsten. „Wen er bezwingt, der Durst, der verächtliche, der an der Welt festhaftende, dessen Leid wächst, wie das Gras wächst. Wer ihn bezwingt, den Durst, den verächtlichen, dem schwer zu entrinnen ist in der Welt, von dem fällt das Leid ab, wie der Wassertropfen von der Lotusblume." „Wie wenn die Wurzel unversehrt ist, auch der abgehauene Baum kräftig von Neuem wächst, so bricht, wenn des Durstes Regung nicht getödtet ist, das Leiden immer und immer wieder hervor." „Alle Gabe besiegt der Wahrheit Gabe; alle Süsse besiegt der Wahrheit Süsse; alle Freude besiegt die Freude an der Wahrheit; des Durstes Vernichtung, sie besiegt alles Leid[3])."

Der Begriff des Durstes, von der scholastischen Doctrin gewöhnlich sechsfach zerlegt, je nachdem der eine oder der andre unter den sechs Sinnen die den Durst erzeugende Empfindung hervorgerufen hat, pflegt in enger Verbindung mit der Kategorie zu begegnen, welche in der Causalitätsformel

---

[1]) Freude, Leid und was weder Leid noch Freude ist: eine in den Texten stehend wiederkehrende Dreitheilung der Empfindungen.

[2]) Samyutta Nik. vol. II p. 97.

[3]) Dhammapada V. 335 fg. 338. 354.

jetzt folgt, der des Ergreifens, nämlich des Ergreifens der Sinnenwelt, der Existenz[1]). „Aus dem Durst,“ sagt die Formel, „entsteht Ergreifen.“ Der Ausdruck „Ergreifen“ (upâdâna) involvirt einen Vergleich, der für die hier erscheinende Vorstellung characteristisch ist. Die Flamme, welche als eine kaum materielle Wesenheit frei in die Weite und in die Höhe strebt, hat doch den Brennstoff (upâdâna) ergriffen und haftet an ihm; sie kann ohne Brennstoff nicht gedacht werden. Selbst wenn sie vom Winde in die Weite geführt wird, ist immer ein Stoff da, den sie ergreift und an dem sie haftet, der Wind. Das Dasein jedes Wesens gleicht der Flamme; wie die Flamme, so ist unser Sein gewissermassen ein fortwährender Verbrennungsprocess. Die Erlösung ist das Erlöschen (Nirvâna) der Flamme; aber die Flamme erlischt nicht, so lange ihr Brennstoff zugeführt wird, welchen sie ergriffen hält. Und wie die Flamme am Winde haftend in weite Fernen dringt, so ist auch die Flamme unsres Daseins nicht an denselben Ort gebannt, sondern in der Seelenwanderung schweift sie durch entlegene Weiten vom Himmel zur Hölle, von den Höllen zu den Himmeln. Was ist es, woran sich der flammengleiche Process des Daseins in dem Momente solcher Wanderungen hält, wie die Flamme am Winde? „Dann, sage ich, hat (das Wesen) den Durst als das Substrat, welches es ergriffen hält; denn der Durst, o Vaccha, ist zu der Zeit das von ihm (dem wandernden Wesen) ergriffene Substrat[2]).“ Selbst der leiseste Rest solchen Er-

[1]) Speciell unterscheidet die scholastische Terminologie ein vierfaches Ergriffenhalten: das Ergriffenhalten des Begehrens, der (falschen) Meinung, des Bauens auf Tugend und mönchische Observanzen (als ob diese für sich allein ausreichend wären die Erlösung zu erlangen), und des Glaubens an ein Ich. Wir können den letzten Punkt, die Stellung der buddhistischen Doctrin zur Idee des Ich, erst später erläutern.

[2]) Aus einem Dialog zwischen Buddha und einem andersgläubigen Mönch Vaccha (Saṃyutta Nikâya vol. IV p. 399 fg.) Man wird hier ein Beispiel der öfter zu beobachtenden Schwankungen der heiligen Texte

greifens vereitelt die Erlösung. Wer von allem Vergänglichen ablässt, wer den vollsten Gleichmuth erringt, aber eben an diesem Gleichmuth mit seinen Gedanken haftet, dieses Gleichmuths sich freut, ist unerlöst. Das beste, weil leiseste Ergreifen ist das Ergreifen des Zustandes tiefster Versenkung, wo Bewusstsein und Bewusstlosigkeit gleichermassen überwunden sind; die volle Erlösung hat auch dieses letzte Ergreifen überwunden[1]). „Durch Aufhören des Ergriffenhaltens wurde seine Seele von allem sündigen Wesen erlöst" — dies ist die stehende Wendung, mit welcher die Texte bezeichnen, dass ein Jünger Buddha's der Heiligkeit, der Erlösung theilhaftig geworden ist.

Bis hierher scheint die Verknüpfung der Ursachen und Wirkungen in unsrer Kategorienreihe leidlich klar. Man wird den Eindruck empfangen haben, dass das Wesen, von dessen Empfängniss („aus dem Erkennen entsteht Name und Körperlichkeit") wir zuerst erfuhren, in den späteren Sätzen der Formel längst in das Leben, in die Berührung mit der Aussenwelt, in das Greifen nach ihren Gütern eingetreten ist. So versteht es auch der mehrfach erwähnte Dialog zwischen Buddha und Ânanda; an den Satz: „aus der Empfindung entsteht Durst" knüpft er ein Bild des menschlichen Trachtens nach Lust und Gewinn; da begegnen die Worte Suchen, Erlangen, Besitz, Bewahren, Neid, Hader, Streit, Afterreden, Lügen. Durchaus befremdend ist es daher, wenn die Causalitätsformel, welche in ihrer Weltconstruction schon bei dem Treiben des socialen Lebens, bei dem Kampf des Egoismus

---

in Bezug auf die Reihenfolge der in der Causalitätsformel erscheinenden Kategorien erkennen dürfen. Wir zeigten, dass der Satz: „aus dem Erkennen entsteht Name und Körperlichkeit" auf den Moment der Empfängniss, d. h. der Seelenwanderung sich bezieht. Jetzt werden die in der Formel viel später erscheinenden Kategorien des Durstes und des Haftens auf eben denselben Moment zurückverlegt.

[1]) Ânañjasappâya Suttanta (Majjh. N.).

gegen den Egoismus angelangt schien, plötzlich zurückgreift und, wie es scheint, das Wesen, welches wir bereits handelnd in der Welt stehen sahen, — geboren werden lässt. Die Formel lautet nämlich in ihren drei letzten Gliedern: „Aus dem Ergreifen (der Existenz) entsteht Werden (bhava); aus dem Werden entsteht Geburt; aus der Geburt entsteht Alter und Tod, Schmerz und Klagen, Leid, Kümmerniss und Verzweiflung“.

Zu der Annahme, dass hier in der Gedankenentwicklung ein nicht zu überbrückender Riss vorliegt, oder dass die Formel in ein blosses Spiel mit Worten ausartet, wird man sich doch nicht allzuleicht bereit finden dürfen. Man wird beachten müssen, dass die Schlusspartien der Formel einen ebenso begreiflichen, der ganzen buddhistischen Weltauffassung entsprechenden Sinn ergeben, wie die vorangehenden Sätze, und dass zwischen jenen und diesen kein Punkt auffindbar scheint, für den ein wirkliches Abreissen des Zusammenhangs statuirt werden könnte. Dass der Durst die Quelle des Leidens ist, welches sich als Geburt, als Alter und Tod darstellt, wird durch die „heiligen Wahrheiten“ als eine Fundamentallehre des Buddhismus erwiesen: und was hier die Formel des Causalnexus aussagt, ist ja nichts Andres als eben dies, dass der Durst — durch die Mittelglieder des „Ergreifens“ und der allerdings etwas unbestimmten Kategorie des „Werdens“ [1]) — das Leiden der Geburt, des Alters und

[1]) Vielleicht dürfen wir die mit diesem Begriff des „Werdens“ zu verbindende Vorstellung etwa in folgender Weise ausdrücken. Der Durst und das durch ihn hervorgerufene Ergreifen vergänglichen Wesens bewirkt, dass für die Seele (soweit von einer solchen zu sprechen statthaft ist) der Fluss des Werdens kein Ende nimmt, sondern ferneres Werden, sei es von höherer oder niederer Dignität, über sie verhängt bleibt. So wird eine solche Seele neuer Geburt theilhaftig. — Die scholastische Terminologie unterscheidet ein dreifaches Werden: Werden im Reich der Lüste, Werden im Reich der Gestalten, Werden im Reich der Gestaltlosigkeit.

Sterbens hervorbringt. Eine Lehrrede[1]) beschreibt folgenden Entwicklungsgang: Das Kind wird geboren und von der Mutter genährt. Wie es heranwächst und seine Sinne mit der Welt der Objecte in Berührung treten, entstehen in ihm Lust-, Unlust- oder indifferente Empfindungen. So erhebt sich in ihm Freude (nandî) und Ergreifen des Daseins; dies bringt „Werden“ hervor, und dieses wiederum Geburt, Alter, Tod. Es ist klar, dass, wenn hier ein lebendig und fertig in der Welt stehendes Wesen als der Geburt verfallend auftritt, es sich nur um die nächste Geburt handeln kann, welche jenem Wesen, da es sich in Lust und Werden verstrickt hat, verhängt ist[2]). Offenbar muss auch die Formel des Causalnexus in eben diesem Sinne verstanden werden. Sie verfolgt den Process der Existenz über den Durst zurück und zeigt, wie schon in der Empfängniss die Elemente vorhanden sind, welche jenen verhängnissvollen Durst erzeugen müssen; sie verfolgt vorwärts die Leiden, die aus diesem Durst erwachsen, die Leiden neuer Geburt, neuen Sterbens. So wird die Region des Geborenwerdens zweimal berührt[3]), und das Irreführende, die thatsächlich vorhandene Unklarheit liegt darin, dass dies beidemal mit verschiedenen Ausdrücken geschieht, welche das Spiel der Causalität in dem sich immer erneuernden Process der Wiedergeburt von verschiedenen Seiten her zur Darstellung bringen[4]).

---

[1]) Mahâtaṇhâsaṃkhaya Sutta (Majjh. Nik. No. 38).

[2]) Man vergleiche auch Saṃyutta Nikâya vol. II p. 101, wo folgende Kette von Vorgängen beschrieben wird: Das „Erkennen“ fasst festen Fuss und „Name und Körperlichkeit“ senkt sich herab: also der Moment der Empfängniss (vgl. S. 259). Die Sankhâras (vgl. unten) nehmen zu. Es ergiebt sich weiteres Zurückkehren zum Dasein, weiteres Geborenwerden, Altern und Sterben.

[3]) Im Visuddhimagga (bei Warren, Buddhism in translations p. 196) ist dies klar erkannt.

[4]) Ich wäre befriedigt, wenn es dieser Erörterung gelungen wäre, die Unklarheiten der Causalitätsformel, die „tyrannie des cadres et

Wir schliessen diese Erörterung mit einigen Sprüchen des Dhammapada[1]), welche die letzten Sätze der Causalitätsformel aus der Sprache der Begriffe in die des Gefühls und der Poesie übertragen.

---

des mots" als geringer zu erweisen, als von mir in der zweiten Aufl. dieses Buchs und vollends von Senart in seinem scharfsinnigen Aufsatz „À propos de la théorie bouddhique des douze nidânas" (Mélanges de Harlez 281 ff.) angenommen worden ist. Auch ich glaube nicht, dass wir hier „la forte structure d'une théorie autonome, sortant tout armée d'une spéculation maîtresse d'elle-même" erkennen dürfen. Gewiss arbeitet der Buddhismus auf Schritt und Tritt mit Schlagworten, die er vorfindet. Aber er combinirt sie doch so, dass dabei Gedanken, wenn auch oft unklare Gedanken zu erkennen sind. Ich begnüge mich an einem einzigen von Senart (284 fg.) in den Vordergrund gestellten Punkte zu veranschaulichen, wie gelegentlich den Buddhisten wesentlich grössere Confusion vorgeworfen wird, als sie in der That begangen haben. Der neunte Begriff der Causalitätsreihe ist Upâdâna („Ergreifen") „Upâdâna, plusieurs textes le démontrent, n'est qu'une réduction pour upâdâna skandhas . . ., soit = les cinq skandhas qui sont, comme on. sait: rûpa, vedanâ, saṃjñâ, saṃskâra et vijñâna." Nun erscheinen alle einzelnen Khandhas, ausdrücklich oder implicite, ebenfalls in der Reihe. „La série des skandhas figure donc en réalité deux fois dans la formule. Le fait suffit pour en réduire à sa valeur la portée spéculative" (284 fg.). Ich muss durchaus bestreiten, dass Upâdâna dasselbe sei wie die fünf Upâdânakkhandha. Ich weise einerseits auf das oben S. 269 Anm. 1 über die vier Upâdâna Bemerkte hin, andrerseits auf die in den canonischen Texten öfter (beispielsweise Majjhima Nikâya vol. I p. 299 fg.; Saṃyutta Nikâya vol. III p. 100) gegebene ausdrückliche Erklärung, dass Upâdâna und die fünf Upâdânakkhandha nicht identisch sind: das Up. ist der chandarâga (Lust und Verlangen) in Bezug auf jene fünf Khandha. So scheint mir diese angebliche Verwirrung in der Causalitätsformel in der That nicht vorhanden zu sein. — Die Erklärungsversuche Waddell's zur Causalitätsformel (Journal R. As. Soc. 1894, 367 ff.; Buddhism in Tibet 105 ff.), die auf der Deutung von allegorischen Fresken verhältnissmässig sehr junger Herkunft beruhen, will ich nicht unerwähnt lassen; den treffenden Bemerkungen Senart's (282 fg.) über dieselben habe ich nichts hinzuzufügen.

[1]) Vers 147—149, 46.

„Schaue dies gemalte Bild an, die Wundengestalt der Leiblichkeit, die gebrechliche, darinnen viel Trachten wohnt, die keine Festigkeit hat und keinen Halt.“

„Dem Alter fällt diese Gestalt anheim, das Nest der Seuchen, das gebrechliche; der verwesliche Leib geht zu Grunde, denn des Lebens Ende ist Tod[1]).“

„Jene bleichen Gebeine, die da weggeworfen werden wie die Kürbisse im Herbst, wenn man die erblickt, wie mag man froh sein?“

„Wie eine Schaumblase diesen Körper haltend, einer Luftspiegelung gleich ihn erkennend, des Versuchers Blumenpfeile zerbrechend, gehe dorthin, wo der Herrscher Tod dich nicht erblickt.“

Der Tod aber ist nicht das Ende der langen Verkettung des Leidens; auf den Tod folgt die Wiedergeburt, neues Leiden, neues Sterben.

---

### Der erste und zweite Satz der Causalitätsreihe.

Vom Ende der Causalitätsformel kehren wir zu ihrem Anfang zurück und sprechen von den beiden ersten Gliedern der Reihe.

„Aus dem Nichtwissen (avijjâ)“, beginnt die Formel, „entstehen die Gestaltungen (sankhârâ).“

„Aus den Gestaltungen entsteht das Erkennen (viññâṇa).“

Wird als der tiefste Grund des Leidens das Nichtwissen genannt, so muss gefragt werden: Wer ist hier der Nicht-Wissende? Was ist es, das dies Nichtwissen nicht weiss?

Es liegt nahe, durch die Stellung der Kategorie „Nicht-Wissen“ am Anfang der ganzen Causalitätsreihe sich auf Deu-

---

[1]) Für Childers' Vermuthung (Sacred Books X, 41) maraṇantaṃ hi jîvitaṃ lässt sich ein positiver Beweis führen: vgl. Saṃyutta Nikâya vol. I p. 97; Lalita Vistara p. 328. Man vergleiche auch das Sâṃkhya Prav. Bhâshya V, 80.

tungen führen zu lassen, welche in diesem Begriff eine im Urgrunde der Dinge wirkende kosmogonische Potenz sehen. Oder man könnte versucht sein, aus ihm die Geschichte einer vor aller Zeit begangenen Schuld herauszulesen, einer Unglücksthat, durch welche das Nichtsein sich zum Sein, das ist zum Leiden verurtheilt habe. Die Philosophie späterer brahmanischer Schulen spricht in solcher Weise von der Mâyâ, jener Macht der Täuschung, die dem Einen, Ungeschaffenen das Trugbild der creatürlichen Welt wie ein Seiendes erscheinen lässt. „Er, der Wissende, hing wirren Phantasien nach, und da er in den von der Mâyâ bereiteten Schlummer fiel, erblickte er betäubt vielgestaltige Träume: ich bin, dies ist mein Vater, dies meine Mutter, dies mein Feld, mein Reichthum." Mit dieser Mâyâ der brahmanischen Theosophie hat man das Nichtwissen des Buddhismus verglichen; nur sei, wie die Mâyâ der trügerische Wiederschein des wahren, ewigen Seins ist, so das Nichtwissen der Wiederschein dessen, was, wie man meinte, für den Buddhismus die Stelle des ewigen Seins vertritt, des Nichts.

Deutungen dieser Art, welche in der Kategorie des Nichtwissens einen Ausdruck für das trügerische Erscheinen des Nichts als eines Seienden erblicken, stimmen in der That mit ausdrücklichen Aeusserungen jüngerer buddhistischer Texte vollkommen überein. Man begegnet der bezeichneten Auffassung schon in dem grossen Hauptwerk der mystisch-nihilistischen Speculation, welche in den ersten Jahrhunderten nach Chr. bei den buddhistischen Theologen geherrscht hat. In dem für hochheilig geltenden Text der „Wissensvollkommenheit" (Prajñâpâramitâ), lesen wir Folgendes[1]):

Buddha sprach zu Çâriputra: „Die Dinge, o Çâriputra, existiren nicht so, wie an denselben festhaftend die gewöhn-

[1]) Die Stelle ist mitgetheilt von Burnouf, Introduction à l'histoire du Bouddhisme indien, p. 473 fg. 478.

lichen und unwissenden Menschen es meinen, die da nicht unterwiesen sind.“ Çâriputra sprach: „Wie existiren sie denn, o Herr?“ Buddha erwiderte: „Sie existiren, o Çâriputra, nur so, dass sie nicht in Wahrheit existiren. Und da sie nicht existiren, nennnt man sie Avidyâ[1]), das ist, das Nichtexistirende oder das Nichtwissen. Daran haften die gewöhnlichen und unwissenden Menschen fest, die da nicht unterwiesen sind. Sie stellen sich alle Dinge, von welchen in Wahrheit keines existirt, als existent vor.“ Dann fragt Buddha den heiligen Jünger Subhûti: „Wie meinst du nun, o Subhûti, ist die Täuschung éin Ding und die Körperlichkeit ein andres? Ist die Täuschung éin Ding und die Empfindungen ein andres? die Vorstellungen ein andres? die Gestaltungen ein andres? das Erkennen ein andres?“ Subhûti erwidert: „Nein, Herr, nein; nicht ist die Täuschung éin Ding und die Körperlichkeit ein andres. Die Körperlichkeit selbst ist die Täuschung und die Täuschung selbst ist die Körperlichkeit, die Empfindungen, die Vorstellungen, die Gestaltungen, das Erkennen.“ Und Buddha sagt: „Die Natur der Täuschung ist es, worin das liegt, was die Wesen zu dem macht, was sie sind. Es ist, o Subhûti, wie wenn ein geschickter Zauberer oder der Schüler eines Zauberers an einem Kreuzweg, wo vier grosse Strassen zusammentreffen, eine gewaltige Menge Menschen erscheinen liesse und, nachdem er sie hat erscheinen lassen, sie wieder verschwinden liesse.“

So macht die Schrift von der „Wissensvollkommenheit“ das Nichtwissen zum letzten Grunde für das Erscheinen der Welt und zugleich zum wesentlichen Character ihres Daseins, welches in Wahrheit Nichtsein ist: Nichtwissen und Nichtsein fallen hier zusammen.

Wenn wir einen Blick auf diese späte Entwicklungsphase des Denkens geworfen haben, so geschah es allein, um vor

---

[1]) Dies ist derselbe Terminus, der am Anfang der Causalitätsformel steht (avidyâ = Pâli avijjâ).

einer Uebertragung ihrer Ideen auf den alten Buddhismus und vor einer dadurch beeinflussten Deutung der alten Texte, insonderheit der Causalitätsformel, zu warnen. Die Forscher, welchen die Sätze von der Verkettung der Ursachen und Wirkungen nur in den Fassungen jener späten Zeit zugänglich waren, befanden sich in der That in einer nicht viel andern Lage, als wäre etwa ein Geschichtschreiber des Christenthums darauf angewiesen, die Lehre Jesu aus den Phantasmen der Gnostiker zusammenzureimen.

Der Weg, den wir zu gehen haben, ist klar: wir haben vor Allem die in den Pàlitexten erhaltene älteste Tradition der buddhistischen Dogmatik darüber zu befragen, was jenes Nichtwissen, der letzte Grund alles Leidens, ist.

Wo nun immer in der heiligen Pâliliteratur diese Frage aufgeworfen wird, in den Reden, welche Buddha selbst und seine vornehmsten Jünger gehalten haben sollen, wie in den schematisirenden Compilationen späterer Dogmatiker, die Antwort ist stets dieselbe. Das Nichtwissen wird nicht als eine kosmische Potenz, nicht als eine mystische Ursünde erklärt, sondern es gehört durchaus in das Gebiet irdischer, fasslicher Realität. Das Nichtwissen ist die Unkenntniss der vier heiligen Wahrheiten. Sàriputta sagt[1]): „Das Leiden nicht kennen, Freund, die Entstehung des Leidens nicht kennen, die Aufhebung des Leidens nicht kennen, den Weg zur Aufhebung des Leidens nicht kennen: das, o Freund, wird Nichtwissen genannt.“ „Nicht erblickend die vier heiligen Wahrheiten so wie sie sind, habe ich den weiten Weg durchirrt

[1]) Sammâditthisuttanta (Majjhima Nikâya vol. I p. 54.) Aehnliches findet sich häufig. Es ist natürlich nur eine Variante dieser Aeusserungen, wenn Saṃyutta Nik. vol. III p. 162 (vgl. 171. 172 fg.) das Nichtwissen erklärt wird als Nichtkenntniss der Körperlichkeit, der Entstehung der Körperlichkeit, der Aufhebung der Körperlichkeit, des Weges zur Aufhebung der Körperlichkeit (und dann, wie der Körperlichkeit, so der vier andern Daseinselemente; vgl. S. 147).

von einer Geburt zur andern. Jetzt habe ich sie erblickt; des Werdens Strom ist gehemmt. Des Leidens Wurzel ist vernichtet; nicht giebt es hinfort Wiedergeburt[1]."

Wenn also die altbuddhistische Dogmatik das leidende Wesen auf seinem Wege durch die Welt des Leidens über jenen Moment, wo das „Erkennen" sich mit „Namen und Körperlichkeit" bekleidet, d. h. über den Moment der Empfängniss hinaus zurück verfolgt, so verliert sich darum doch das Denken nicht in die Geheimnisse einer mystischen Präexistenz; die empirische Existenz wurzelt in einer andern ebenso empirisch fasslichen Existenz und erleidet die Wirkung von Ursachen, die in jener Existenz ihren Sitz haben. Das Nichtwissen, welches der Grund deines jetzigen Daseins ist, besagt, dass in einer früheren Zeit ein Wesen, das damals deine Stelle einnahm, ein Wesen, das in nicht minder greifbarer Realität als du jetzt, auf Erden oder in einem Himmel oder in einer Hölle gelebt hat, eine bestimmte, Wort für Wort namhaft zu machende Erkenntniss nicht besessen hat und darum, in den Banden der Seelenwanderung befangen, dein jetziges Dasein hat hervorbringen müssen. Wir sahen (S. 55), dass die Speculation der Upanishaden auf die Frage, welche Macht den Geist in der Vergänglichkeit festhält, welcher Feind überwunden sein muss, damit die Erlösung errungen sei, mit eben demselben Begriff, dem des Nichtwissens, geantwortet hat. Dem vedischen Denker war dies Nichtwissen das Nichtwissen von der Identität des eignen Ich mit jenem grossen Ich, welches die Quelle und der Inbegriff aller Ichheit ist. Diesen Gedanken und alle metaphysischen Voraussetzungen, die ihn möglich machten, hatte der Buddhismus aufgegeben, aber hier erwies sich das Wort dauerhafter als der Gedanke: nach wie vor hiess die letzte Wurzel alles Leidens „Nichtwissen"; nur dass der Inhalt dieses Begriffes „Nichtwissen" eben ein andrer

---

[1]) Mahâvagga VI, 29.

wurde[1]). Es war natürlich, dass man das Nichtwissen jetzt als den Nichtbesitz der Erkenntniss erklärte, deren Besitz dem Buddhisten als das höchste Ziel alles Strebens erschien, der Erkenntniss vom Leiden und seiner Ueberwindung. Erwartete man von dieser Erkenntniss das Ende des Leidens, d. h. des Daseins, wie sollte man nicht das Gegentheil dieser Erkenntniss, die Täuschung, die dem Menschen das wahre Wesen und den wahren Werth des Weltprocesses verhüllt, zur letzten Wurzel alles Daseins machen? Sein ist Leiden, aber das Nicht-Wissen täuscht uns über dies Leiden hinweg; es lässt statt des Leidens das Trugbild von Glück und Lust erscheinen.

Man sieht also, dass hier, wo man nach der ganzen Anlage der Causalitätsformel versucht sein könnte eine Erklärung über den letzten Grund des leidenvollen Daseins zu erwarten, eben dies Dasein in der That schon vorausgesetzt wird; das Nichtwissen, welches die Wesen in die Existenz rufen soll, ist selbst ein Zustand existirender Wesen. Liegt hier eine Unklarheit des buddhistischen Denkens vor, die bei der unveränderten Herübernahme des alten Schlagworts „Nichtwissen“ in die neuen Gedankenkreise im Spiel gewesen sein könnte? Mir scheint, dass der Fehler vielmehr eben in jener unsrer Erwartung liegt, hier einen letzten Grund des Daseins namhaft gemacht zu finden. Indem man das Dasein nichtwissender Wesen auf das Nichtwissen früherer Wesen und so weiter in's Unabsehbare zurückführte, begnügte man sich eben mit der Vorstellung dieses von Ewigkeiten her sich vollziehenden

[1]) So geht auch in die verschiedenen Systeme der indischen Philosophie der Begriff der avidyâ — unter dieser Bezeichnung oder unter einer verwandten — als der Wurzel alles Leidens hinüber, passt sich aber in seinem Inhalt jedesmal der Umgebung des Systems an. Für die Sânkhyaphilosophie beispielsweise stellt sich das Nichtwissen, unter der Bezeichnung „Nichtunterscheidung“ (aviveka), als Nichtunterscheidung von Seele und Materie und damit als die Ursache der leidenbringenden Verbindung dieser beiden dar.

Kreislaufs als einer Thatsache, die nicht begründet werden kann, oder um deren Begründung es sich für das religiöse Denken nicht handelt. Wir lesen in einem der canonischen Texte: „Eine vordere Grenze des Nichtwissens, ihr Jünger, ist nicht zu erkennen, dass vor diesem Punkte das Nichtwissen nicht gewesen und dass es später entstanden wäre. Wenn es sich nun, ihr Jünger, so nicht verhält, so zeigt sich doch das Nichtwissen als aus einer Ursache entstanden[1])“ — dann werden, wo man eine Nennung dieser Ursache erwartet, zwar nicht direct als solche, sondern als „Nahrung“ (âhâra) des Nichtwissens, Untugenden aller Art genannt, von denen die einen die andern, und schliesslich alle zusammen das Nichtwissen zur Reife bringen. Ein jüngeres Werk, der Milindapañha[2]) — wir werden uns bald eingehender mit demselben zu beschäftigen haben (S. 294) — spricht in ganz ähnlichen Ausdrücken davon, dass ein „vorderes Ende des Weges“ nicht zu erkennen sei; wie der in sich zurückkehrende Wechsel von Samen und Pflanze, von Ei und Huhn, so ist der Kreislauf der Existenzen ein unabsehbarer[3]). „Dass zuvor ganz und gar, in jeder Art das Nichtwissen nicht gewesen sei, eine solche vordere Grenze ist nicht zu erkennen[4]).“

---

[1]) Anguttara Nikâya vol. III fol. tû́′. Der Pâli-Wortlaut ist: purimâ bhikkhave koṭi na paññâyati avijjâya ito pubbe avijjâ nâhosi atha pacchâ samabhavîti. evañ ce taṃ bhikkhave na hoti atha ca pana paññâyati idampaccayâ avijjâ ti.

[2]) Seite 50. 51.

[3]) Vgl. oben S. 265. Doch aber wieder sagt der Milindapañha in demselben Zusammenhange (p. 50): „Des vergangenen Weges und des zukünftigen und des gegenwärtigen Wurzel ist das Nichtwissen: aus dem Nichtwissen entstehen die Gestaltungen“, und so fort in der üblichen Weise bis zum Entstehen von Alter, Tod und allem Leiden. Was unter den einander im Kreislauf hervorrufenden Kategorien gerade die eine zur „Wurzel“ der übrigen macht, wird nicht gesagt.

[4]) Im Sânkhyasystem begegnen wir ganz ähnlich einer anfangslosen Verkettung, die mit derjenigen von Samen und Pflanze verglichen

Das zunächst entstehende Product nun des Nichtwissens nennt die Causalitätsformel in ihrem ersten Satz: „Aus dem Nichtwissen entstehen die Gestaltungen (Sankhâra)“.

Die Unmöglichkeit, für die buddhistische Terminologie einen adäquaten Ausdruck in unsrer Sprache zu finden — eine Unmöglichkeit, die durch Unklarheiten dieser Terminologie noch gesteigert wird — macht sich hier recht fühlbar. Das Wort Sankhâra ist von einem Verbum abgeleitet, welches Zubereiten, Zurechtmachen bedeutet[1]). Sankhâra ist sowohl das Zurechtmachen wie das Zurechtgemachte; dieses Beides aber fällt für die buddhistische Auffassung noch mehr als für die unsrige zusammen, denn für den Buddhisten hat — wir werden davon noch eingehender sprechen müssen — das Gemachte einzig und allein Existenz in dem Vorgang des Gemachtwerdens; was ist, ist nicht sowohl ein Seiendes, als vielmehr der Process des sich erzeugenden und sich wieder auflösenden Seins. Nun lässt sich Nichts in dieser Welt des Werdens und Vergehens denken, auf das nicht der Begriff der Gestaltung oder des Gestaltetwerdens Anwendung fände, und so werden wir dem Wort Sankhâra weiterhin als einem der allgemeinsten Ausdrücke für Alles, was ist, begegnen. In unsrer Formel aber, die es nicht mit dem Weltganzen, sondern mit dem Werden und Vergehen persönlichen Lebens zu thun hat, und die solches Werden durch eine Reihe von

---

wird. Die Nichtunterscheidung von Seele und Materie drückt dem Innenorgan ihr Gepräge (vâsanâ) auf; dies Gepräge ruft die nämliche Nichtunterscheidung in der nächsten Existenz hervor (s. unten S. 286 Anm. 1). — Ueber das Nichtwissen im System des Vedânta vergleiche man Deussen Vedânta S. 326 fg. und die dort S. 60 A. 35 gesammelten Stellen des Çankara. Für das Nyâyasystem s. Nyâyasûtra I, 1, 2.

[1]) Z. B. vom Zubereiten von Speisen, dem Zurechtmachen eines Pfeils, dem Sichrüsten eines Kämpfers zum Kampf, der Zurüstung und Weihung von Opferspeisen und Opfergeräthen, besonders auch von den sacramentalen Weihungen, welche für das Kind und überhaupt für den Menschen in verschiedenen Lebensstadien vorgeschrieben sind.

Stufen verfolgt, unter welchen die der Sankhâra eben nur eine ist, muss dem entsprechend das Wort offenbar in engerem Sinne verstanden werden; es muss hier ein Gestalten irgend welcher Art gemeint sein, das sich im Bereich des leiblich-geistigen persönlichen Wesens vollzieht. In der That bedeutet Sankhâra[1]) nicht selten etwa Dispositionen oder Tendenzen des körperlichen oder geistigen Mechanismus, die irgend eine Wirkung hervorbringen. Als Buddha in hohem Alter den Entschluss fasste, das Ende seines Lebens herankommen zu lassen, „entliess er aus sich mit Bedacht und Bewusstsein den Lebens-Sankhâra". Als er ein bestimmtes Wunder thun wollte, „gestaltete er einen solchen auf das Wunder gerichteten Sankhâra", dass die betreffende Wirkung erreicht wurde. Jemand, der Buddha verehrungsvoll hatte entgegengehen wollen, hörte verleumderische Reden über ihn; da „verschwand sein Sankhâra, der auf das Gehen um den Erhabenen zu sehen gerichtet war"[2]). Danach würde man in den Sätzen, dass aus dem Nichtwissen die Sankhâra, aus den Sankhâra das Erkennen entsteht, etwa die Anschauung zu finden haben, dass das Nichtwissen, welches einem Wesen anhaftet, in ihm Tendenzen erzeugt, aus denen sich in einer neuen Geburt des betreffenden Wesens eine ihnen entsprechende Gestalt des Erkenntnissorgans — und dann weiter von „Namen und Körperlichkeit" und den übrigen Gliedern der Reihe — entwickelt.

Es lässt sich nicht leugnen, dass die Ueberlieferung der canonischen Texte der eben hingestellten Auffassung zunächst

[1]) Oder Abhisankhâra, d. h. „der auf etwas hingerichtete Sankhâra".

[2]) Mahâparinibbâna Sutta p. 26; Mahâvagga I, 7, 8; VI, 31, 2. Es ist in diesem Zusammenhang auch auf die häufige Identificirung von sankhâra mit cetanâ, sancetanâ d. h. Wollen (vgl. etwa Vinaya Piṭaka vol. III p. 73. 112; Dhammap. Aṭṭh. p. 177) hinzuweisen (z. B. Saṃyutta Nik. vol. II p. 82; III, 60; vgl. II, 39 fg.; Anguttara Nik., Catukka § 171, Milindapañha p. 61).

nicht gerade günstig ist. Die ausdrückliche Erklärung der uns beschäftigenden Sätze, die in jenen Texten mit vorherrschender Häufigkeit erscheint, ist eine andre. An zahlreichen Stellen nämlich wird auf die Frage, was die Sankhâra sind — und speciell, was die Sankhâra eben in unsrer Causalitätsformel sind — geantwortet, dass es drei Sankhâra giebt, den Sankhâra des Körpers, den der Rede, den des Geistes. Der Körpersankhâra ist Einathmen und Ausathmen, denn „dies sind körperliche, mit dem Körper verbundene Functionen (dhammâ)“. Der Sankhâra der Rede ist Betrachtung und Erwägung, denn „nachdem man zuvor etwas betrachtet und erwogen hat, spricht man hinterher das Wort aus“. Der geistige Sankhâra besteht in Vorstellung und Empfindung, denn „Vorstellung und Empfindung sind geistige, mit dem Geiste verbundene Functionen“ [1]). Man wird, wenn man mit dieser Erklärung der Sankhâra an die Causalitätsformel herantritt, dieser schwerlich wirklichen Sinn abgewinnen können, vielmehr sich unlösbarer Verwirrung gegenüber finden. Was in dem körperlichen Sankhâra, dem der Rede und dem des Geistes das Gemeinsame ist, das jene alle zu Sankhâras macht, wird uns ebenso wenig gesagt, wie uns begreiflich wird, weshalb von den „körperlichen, mit dem Körper verbundenen Functionen“ gerade das Ein- und Ausathmen, von den geistigen Vorstellung und Empfindung vor allen übrigen

---

[1]) Majjhima Nikâya vol. I p. 301; Saṃyutta Nikâya vol. IV p. 293. Siehe ferner Saṃyutta Nikâya vol. II p. 4. 43. 44. 58; Majjhima Nikâya vol. I p. 54 etc. — Im Saṃyutta Nikâya (vol. IV p. 217) ist von dem successiven Aufhören der Sankhâras in den Contemplationen die Rede: da wird der Reihe nach genannt die Rede, Betrachtung und Erwägung, Freude, Ein- und Ausathmen, Vorstellung von Formen und verschiedene andre Vorstellungen, endlich im Allgemeinen Vorstellungen und Empfindungen. Sollte die befremdende Zusammenstellung der dreifachen Sankhâras aus diesen die Contemplationen betreffenden Vorstellungskreisen hervorgegangen sein? — Ausführlichere Listen der Sankhâras, wie die spätere Theologie sie gab, s. Dhammasaṃgaṇi 62 und sonst mehrfach.

in Betracht kommen. Das Erscheinen der beiden letztgenannten Begriffe an dieser Stelle ist um so befremdender, als sie beide in dem System der fünf Complexe, aus denen sich das leiblich-geistige Dasein zusammensetzt (oben S. 147), neben den Sankhâra stehen, und als der zweite von ihnen, derjenige der Empfindung, in unsrer Causalitätsreihe selbst an einer viel späteren Stelle unter den Producten, welche sich aus dem Nichtwissen und den Sankhâra entwickeln, erscheint.

Es darf aber nicht übersehen werden, dass neben der hier mitgetheilten, in den canonischen Texten in der That, wie erwähnt, vorherrschenden Erklärung der Sankhâra sich doch an einigen Stellen Aeusserungen finden, welche auf eine andre, mehr mit dem oben (S. 282) von uns Bemerkten im Einklang stehende Deutung führen. Die Sankhâra, so wird diese Deutung etwa formulirt werden dürfen, sind Dispositionen des Wollens und Handelns, welche für die Geschicke der Wiedergeburt bestimmend sind. „Wenn ein dem Nichtwissen verfallenes Wesen," so lesen wir[1]), eine auf Reines gerichtete Gestaltung in sich gestaltet, gelangt sein Erkennen (vgl. oben S. 260) zu einem reinen Dasein. Gestaltet es in sich eine auf Unreines gerichtete Gestaltung, so gelangt sein Erkennen zu einem unreinen Dasein. Gestaltet es in sich eine auf Indifferenz gerichtete Gestaltung, so gelangt sein Erkennen zu indifferentem Dasein. Wenn aber ein Mönch das Nichtwissen verlassen und das Wissen erlangt hat, so gestaltet er in sich vermöge seiner Loslösung vom Nichtwissen und seiner Erlangung des Wissens weder eine auf Reines noch auf Unreines noch auf Indifferenz gerichtete Gestaltung . . . vernichtet ist für ihn die Wiedergeburt, erfüllt der heilige Wandel, gethan die Pflicht; nicht wird er zu dieser Welt zurückkehren; also erkennt er" [2]). Reines und Unreines ist

---

[1]) Saṃyutta Nikâya vol. II p. 82.

[2]) Man vergleiche noch folgende Stelle: „Wenn Jemand will (ceteti; man erinnere sich des oben S. 282 Anm. 2 über die Gleich-

hier nichts andres als das sittliche Verdienst, das in einem neuen Dasein belohnt wird, und die Schuld, welche dort ihre Strafe findet. So führt die Kategorie der „Gestaltungen" zu jener Lehre vom Kamma, der sittlichen Vergeltung zurück, welches dem wandernden Wesen seinen Weg durch die Welten irdischen Daseins wie durch die Himmel und Höllen vorzeichnet (S. 263 fg.). Unser jetziges Dasein geht hervor aus dem Kamma früheren Daseins, und die Macht jenes Kamma ist es, die als eine Macht des „Gestaltens" benannt wird. „Dies ist nicht, ihr Jünger," sagt Buddha einmal, „euer Körper und nicht der Körper der Andern: die alte That (kammaṃ) vielmehr muss hier erblickt werden, die in Gestaltung verkörpert ist (abhisaṃkhataṃ) ...[1])." In verwandten Zusammenhang gehört auch die Predigt von „der Wiedergeburt je nach den Sankhâras"[2]). Dort heisst es: „Es ereignet sich, ihr Jünger, dass ein Mönch, begabt mit Glauben, begabt mit Rechtschaffenheit, begabt mit Kunde der Lehre, mit Entsagen, mit Weisheit, also bei sich denkt: ,Wohlan, möchte ich, wenn mein Leib zerbricht, im Tode der Wieder-

---

werthigkeit von sankhâra und sancetanâ Bemerkten), wenn er plant, wenn er bereut (?), so ist dies ein Anhalt für das Bestehen des Erkennens (oben S. 260 fg.) . . . Wenn dies Erkennen besteht und anwächst, findet in Zukunft Wiederkehr zu neuem Dasein statt. Wenn in Zukunft Wiederkehr zu neuem Dasein stattfindet, entsteht in Zukunft Alter und Tod, Schmerz und Klagen, Leid, Kümmerniss und Verzweiflung. Dieses ist die Entstehung des ganzen Reiches des Leidens" (Saṃyutta Nikâya vol. II p. 65). Es folgt eine Fassung dieser Sätze, in welcher auf das „er will" das „Erkennen" und dann die übrigen Glieder der Causalitätsformel der Reihe nach folgen, so dass die Gleichwerthigkeit des „er will" mit der Kategorie der Sankhâra sich augenfällig bestätigt. — Man vergleiche mit den hier beigebrachten Stellen noch die Ausführungen des späteren, systematisirenden Werks Visuddhimagga bei Warren, Buddhism in translations, 177. 181, sowie den Milindapañha p. 61.

[1]) Saṃyutta Nikâya vol. II p. 64 fg., vgl. oben S. 263.

[2]) Sankhâruppatti Suttanta (Majjhima Nikâya). Vgl. Anguttara Nik., Catukka § 172.

geburt theilhaftig werden in einem mächtigen Fürstengeschlecht'. Diesen Gedanken denkt er, bei diesem Gedanken verweilt er, diesen Gedanken nährt er. Diese Sankhâra und inneren Zustände (vihârâ), die er also in sich genährt und befördert hat, führen zu seiner Wiedergeburt in einer solchen Existenz. Dies, ihr Jünger, ist der Zugang, dies der Weg, welcher zur Wiedergeburt in einer solchen Existenz führt." Aehnliches wird dann der Reihe nach in Bezug auf verschiedene Menschen- und Götterklassen wiederholt. Der gläubige und rechtschaffene Mönch, der im Leben seine Gedanken und Wünsche auf diese Formen der Existenz gerichtet hat, wird in denselben wiedergeboren. So bis hinauf zur höchsten Götterklasse, die nur durch einen verschwindenden Rest des Irdischen vom Nirvâna getrennt ist, den „Göttern der Sphäre, in der es weder Vorstellen noch Vorstellungslosigkeit giebt". Und endlich, an letzter Stelle, spricht das Sûtra von dem Mönch, „der also bei sich denkt: ‚Wohlan, möchte ich durch den Untergang des Haftens (am Dasein) die von Haften freie Erlösung in Trachten und Weisheit noch in diesem Leben selbst erkennen, erschauen und in ihr meine Stätte finden.' Der wird durch den Untergang des Haftens die von Haften freie Erlösung in Trachten und Weisheit noch in diesem Leben selbst erkennen, erschauen und in ihr seine Stätte finden. Dieser Mönch, ihr Jünger, wird nirgends wiedergeboren."

Wir werden, scheint mir, aus der Verständlichkeit, welche die Lehre von den „Gestaltungen" so gewinnt, schliessen dürfen, dass wir hier — nicht aber in den oben (S. 283) mitgetheilten Erklärungen der heiligen Texte über die drei Klassen der Gestaltungen — in der That den ursprünglichen Sinn unsrer Formel erfasst haben[1]). Die Sankhâra, welchen diese Formel die entscheidende Gewalt über die Wiedergeburt des

[1]) Hierfür spricht auch die Betrachtung, dass wir so einer im Sânkhya- (resp. Yoga-) System vorliegenden Doctrin und Ausdrucksweise sehr nahe geführt werden. Dort wird gelehrt, dass aus dem Nicht-

Menschen beilegt, sind nichts Andres als das innere Gestalten des Geistes, welches sich bald daran genügen lässt, nach den Sphären irdischer Hoheit zu streben, bald in reinerer Kraft sich zu Götterwelten bis hinauf zu den höchsten Höhen erhebt und in der Wiedergeburt das Wesen thatsächlich in diese Höhen emporträgt. Doch auch bis in die erhabensten Regionen reicht das Leiden, und die Macht des Gestaltens, mag sie auch zu jenen Regionen empordringen, entfaltet sich nur da, wo das Nichtwissen vom Leiden alles Daseins waltet. Der Wissende trachtet weder nach menschlicher noch nach göttlicher Glückseligkeit; sein Selbst-Gestalten richtet sich allein auf das Aufhören aller Gestaltung. Den Nichtwissenden hingegen hält, wie der Brennstoff die Flamme nicht erlöschen lässt, so dies auf endliche Ziele sich kehrende innere Gestalten seiner selbst im Tode am Dasein fest. Ein neues Gewand von Namen und Körperlichkeit wird gewoben, und in einer neuen Existenz wiederholt sich der alte Kreislauf von Geburt und Alter, von Leiden und Sterben. —

---

**Sein und Werden. Substanz und Gestaltung.**

Wir haben die Causalitätsreihe im Einzelnen zu deuten versucht; es bleibt uns übrig, indem wir das Ganze über-

---

wissen resp. dem Nichtunterscheiden von Seele und Materie die „Gestaltungen, Dispositionen“ (saṃskâra, vâsanâ: beides bei den Sânkhyas synonym) des Nichtwissens entstehen: d. h. das alte Nichtwissen prägt dem Innenorgan seine Spur auf, welcher „Saṃskâra des Nichtwissens“ auch die periodischen Weltauflösungen überdauert und seinerseits wieder neues Nichtwissen in einem neuen Dasein hervorruft, und so bis zur Erlösung oder bis in's Unabsehbare. Vgl. Sânkhyapravacanabhâshya I, 57; III, 68. 83; V, 19; VI, 68; Garbe, die Sânkhya-Philosophie 272. 322; Jacobi, Nachr. der Gött. Ges. der Wiss. 1896, 48 fg.; Senart, Mélanges de Harlez 289 fg. Zu der Frage nach dem Verhältniss des Buddhismus zum Sânkhyasystem vgl. oben S. 65 fg. und die Note am Schluss dieses Buchs.

blicken, darzulegen, welche Auffassung von der Structur des Seins, wenn dieser Ausdruck zulässig erscheint, welche Antwort auf die Frage, was darin liegt, dass etwas ist, in dieser Formel und in den an sie anknüpfenden anderweitigen Aeusserungen der Texte sich ausspricht. Doch müssen wir hier von vorn herein eine Einschränkung hinzufügen: nur darum handelt es sich, was in dieser sinnlichen, vergänglichen Ordnung der Dinge, in der wir leben, das Sein ausmacht. Der Frage, ob es für den Buddhismus über diese Form des Seins hinaus andre, unter eignen Gesetzen stehende Reiche des Lebens, ob es über dem Zeitlichen ein Ewiges giebt, darf hier noch nicht vorgegriffen werden.

Den Ausgangspunkt für unsre Untersuchung möge eine Rede Buddha's abgeben über die Reflexionen, durch welche ein nach der Erlösung strebender Mönch zur Abwendung von Freude und Schmerz geführt wird[1]). Es heisst darin:

„In diesem Mönch, ihr Jünger, der also auf sich achtet und sein Bewusstsein beherrscht, der unverwandt in heissem Streben und in der Arbeit an sich selbst verharrt, entsteht eine Lustempfindung[2]). Dann erkennt er Folgendes: ‚In mir ist diese Lustempfindung entstanden; sie ist aus einer Ursache entstanden, nicht ohne Ursache. Wo liegt diese Ursache? Sie liegt in diesem Körper. Dieser Körper aber ist unbeständig, geworden (wörtlich: gestaltet), durch Ursachen hervorgebracht. Eine Lustempfindung, deren Ursache in dem unbeständigen, gewordenen, durch Ursachen hervorgebrachten Körper liegt, wie sollte sie beständig sein?‘ So giebt er sich sowohl in Bezug auf den Körper wie auf die Lustempfindung der Betrachtung der Unbeständigkeit, der Vergänglichkeit, des Verschwindens, Entsagens, Aufhörens, Aufgebens hin. Indem er in Bezug auf den Körper wie auf die Lustempfindung

[1]) Saṃyuttaka Nikâya vol. IV p. 211.

[2]) Später genau ebenso über Schmerzempfindungen und Empfindungen, die weder Lust noch Schmerz sind.

sich der Betrachtung der Unbeständigkeit u. s. w. hingiebt, lässt er ab von der auf den Körper und auf die Lustempfindung sich richtenden begehrenden Neigung."

Wer sich durch die ermüdende Umständlichkeit dieses Predigtstils nicht abschrecken lässt, wird hier einer für das Gedankengebäude des Buddhismus höchst wichtigen Auffassung begegnen: der Gleichsetzung des Unbeständigen, Vergänglichen mit dem, was durch eine Wirkung der Causalität hervorgebracht ist. Die Causalität, oder, um das indische Wort (paṭiccasamuppâda) genauer wiederzugeben, das Entstehen (eines Dinges) in Abhängigkeit (von einem andern Dinge), stellt ein Verhältniss zwischen zwei Gliedern dar, von denen das eine und darum auch das andre in keinem Augenblick sich selbst gleich ist. Es giebt kein der Ordnung der Causalität unterworfenes Sein, das sich nicht in ein Sichwandeln, in Geschehen auflöste. In dem fortwährenden, vom Naturgesetz der Causalität beherrschten Oscilliren zwischen Sein und Nichtsein liegt allein die Wirklichkeit der Dinge, welche den Inhalt dieser Welt ausmacht. „An eine Zweiheit, o Kaccâna", lesen wir[1]), „pflegt diese Welt sich zu halten, an das ‚Es ist' und an das ‚Es ist nicht'. Wer aber, o Kaccâna, in Wahrheit und Weisheit es anschaut, wie die Dinge in der Welt entstehen, für den giebt es kein ‚Es ist nicht' in dieser Welt. Wer, o Kaccâna, in Wahrheit und Weisheit es anschaut, wie die Dinge in der Welt vergehen, für den giebt es kein ‚Es ist' in dieser Welt . . . Leiden nur entsteht, wo etwas entsteht; Leiden vergeht, wo etwas vergeht. ‚Alles ist', dies ist das eine Ende, o Kaccâna. ‚Alles ist nicht', dies ist das andre Ende. Von diesen beiden Enden fern bleibend, Kaccâna, verkündet in der Mitte der Vollendete die Wahrheit: „Aus dem Nichtwissen entstehen die Gestaltungen" — und es folgt nun der Wortlaut der Causalitätsformel. Die Welt

[1]) Saṃyuttaka Nikâya vol. II p. 17, vgl. III p. 134 fg.

ist der Weltprocess, und der Ausdruck dieses Weltprocesses, sofern er das Schicksal des in Leiden befangenen, nach der Erlösung trachtenden Menschen in sich fasst, ist die Causalitätsformel. Die Ueberzeugung von der in dieser Formel ausgesprochenen absoluten Gesetzmässigkeit, die den Weltprocess beherrscht, verdient als eines der wesentlichsten Elemente des buddhistischen Gedankenkreises hervorgehoben zu werden.

Von Dingen oder von Substanzen, in dem Sinn eines in sich selbst ruhenden Daseins, wie wir ihn mit diesen Worten verbinden, kann für den Buddhismus nach dem allen überhaupt nicht die Rede sein. Zur allgemeinsten Bezeichnung jener Wesenheiten, deren gegenseitige Beziehung die Causalitätsformel ausdrückt, man könnte fast sagen, deren Sein eben das Stehen in jener gegenseitigen Beziehung ist, besitzt die Sprache der Buddhisten zwei Ausdrücke: Dhamma und Sankhâra; wir können etwa übersetzen: „Ordnung“ und „Gestaltung“ (S. 281 fg.). Beide Bezeichnungen sind wesentlich synonym; mit beiden verknüpft sich die Vorstellung, dass nicht sowohl ein Geordnetes, ein Gestaltetes, als vielmehr ein Sichordnen, ein Sichgestalten den Inhalt der Welt bildet, und dass jede Ordnung einer andern Ordnung, jede Gestaltung andern Gestaltungen Platz machen muss. Körperliche so gut wie geistige Entwicklungen, alle Empfindungen, alle Vorstellungen, alle Zustände, Alles was ist, d. h. Alles was sich zuträgt, ist ein Dhamma, ein Sankhâra. Wenn die alte Speculation alles Sein in den Âtman, das grosse unwandelbare Ich verlegt hatte, so wurde jetzt als ein Fundamentalsatz die Lehre aufgestellt: alle Dhamma sind Nicht-Ich[1]) (anattâ, Sansk. an-âtman); sie sind alle vergänglich[2]). Einmal über

[1]) Man bemerke, dass nicht gesagt wird: „Es giebt kein Ich“, sondern nur: „die Dhamma — d. h. alles das, was den Inhalt dieser Welt ausmacht — sind kein Ich“.

[2]) Bezeichnend als der allgemeinste Ausdruck dieser Sätze sind die Verse 277—279 des Dhammapada. In ihnen findet zugleich die Synony-

das andre kehrt in den Texten der Spruch wieder, den Gott Indra sprach, als Buddha in das Nirvâna einging:

„Alle Gestaltung ist voll Unbestand,
Dem Werden und Vergehen unterthan.
Sie ist geworden und sie schwindet hin.
Selig des Werdens und Vergehens Ruh![1]“

Man hat den Gegensatz der brahmanischen und der buddhistischen Auffassung von der Existenz der Dinge so ausgedrückt, dass jene im Begriff des Werdens nur das Sein, diese nur das Nichtsein erfasse. Wir ziehen es vor, jede Wendung, welche den Buddhismus das Nichtsein als die wahre Substanz der Dinge hinstellen liesse, zu vermeiden und uns dahin auszudrücken, dass die Speculation der Brahmanen[2] in allem Werden das Sein, die der Buddhisten in allem scheinbaren Sein das Werden ergreift. Dort die causalitätslose Substanz, hier die substanzlose Causalität.

Wo die Quellen liegen, aus welchen diese Causalität ihr Recht und ihre Macht schöpft, fragt der Buddhismus nicht.

---

mität von Dhamma und Sankhâra einen characteristischen Ausdruck. In den beiden ersten der völlig gleich gebauten drei Verse ist von den Sankhâra die Rede; im dritten Vers, wo aus metrischen Rücksichten eine Silbe gespart werden muss, wird für Sankhâra Dhamma gesagt:

„Alle Sankhâra sind unbeständig: wenn er dies in Weisheit schaut, wendet er sich vom Leiden ab; dies ist der Pfad der Reinheit.

„Alle Sankhâra sind voll Leiden: wenn er dies in Weisheit schaut, wendet er sich vom Leiden ab; dies ist der Pfad der Reinheit.

„Alle Dhamma sind Nicht-Ich: wenn er dies in Weisheit schaut, wendet er sich vom Leiden ab; dies ist der Pfad der Reinheit.“

[1]) Vgl. noch Anguttara Nikâya III, 47: „Entstehung zeigt sich; Vergehen zeigt sich; während des Bestehens zeigt sich Veränderung. Dies sind die drei Gestaltungskennzeichen des Gestalteten (sankhata). Keine Entstehung zeigt sich; kein Vergehen zeigt sich; keine Veränderung des Bestehenden zeigt sich. Dies sind die drei Nichtgestaltungskennzeichen des Ungestalteten.“ Was das Ungestaltete ist, wird später (S. 326) erörtert werden.

[2]) D. h. die der alten Upanishaden.

Er lässt die Welt des Entstehens und Vergehens ebenso wenig von einem Gott geschaffen, wie von einem schöpferischen Naturgrunde aus seinem Innern heraus enthüllt werden. Er nimmt ihr Dasein, das Wirken des Weltgesetzes als Thatsache hin. Wollte man, keineswegs in vollem Einklang mit den Denkgewohnheiten des Buddhismus selbst, aussprechen, was in diesem Reiche der Endlichkeit das Absolute ist, könnte man als solches nur das regierende Weltgesetz der Causalität nennen. Wo es kein Sein giebt, sondern allein Geschehen, kann als das Erste und Letzte nicht eine Substanz, sondern nur ein Gesetz erkannt werden.

Ein Anfang in der Zeit, von welchem das Wirken dieses Gesetzes anhöbe, und eine Grenze im Raume, welche die von ihm beherrschte Welt einschlösse, lässt sich nicht absehen. Giebt es in der That keine solche Grenze? „Das hat der Erhabene nicht offenbart." „Ihr Jünger, denkt nicht Gedanken, wie die Welt sie denkt: ‚Die Welt ist ewig oder die Welt ist nicht ewig. Die Welt ist endlich oder die Welt ist unendlich' . . . Wenn ihr denkt, ihr Jünger, so mögt ihr also denken: ‚Dies ist das Leiden'; ihr mögt denken: ‚Dies ist die Entstehung des Leidens'; ihr mögt denken: ‚Dies ist die Aufhebung des Leidens'; ihr mögt denken: ‚Dies ist der Weg zur Aufhebung des Leidens'[1])."

---

### Die Seele.

Erst in diesem Zusammenhang kann uns ein vielbesprochenes Dogma des Buddhismus vollkommen verständlich werden: die Leugnung der Seele.

Dass der Buddhismus die Existenz der Seele verneint, ist richtig, aber man darf dies nicht in einem Sinn verstehen, der diesem Gedanken irgendwie ein materialistisches Gepräge

---

[1]) Saṃyutta N., vol. III, fol. kyâ der Phayre'schen Handschrift.

aufdrücken würde. Es liesse sich mit demselben Recht sagen, dass der Buddhismus die Existenz des Körpers leugnet. Körper wie Seele existirt nicht als eine in sich selbst geschlossene, in ihrer Innerlichkeit sich behauptende Substanz, sondern allein als ein Complex von mannichfaltig sich verschlingenden Processen des Entstehens und Vergehens. Empfindungen, Vorstellungen und alle jene Vorgänge, die das innere Leben ausmachen, strömen in einander; im Mittelpunkt dieser wechselnden Vielheit steht das Erkennen (viññâṇa), welches, wenn der Körper mit einer Stadt verglichen wird, als der Herr dieser Stadt angesprochen werden kann[1]). Generell verschieden aber von den Vorstellungen und Empfindungen, deren Kommen und Gehen es überschaut und beherrscht, ist auch das Erkennen nicht; es ist auch ein Sankhâra oder eine Sammlung von Sankhâras, und wie alle andern Sankhâra ist es wandelbar und substanzlos. Wir müssen uns der uns gewohnten Vorstellungsweise hier völlig entäussern. Pflegen wir unser Innenleben nur dann als ein verständliches gelten zu lassen, wenn wir seinen wechselnden Inhalt, jedes einzelne Gefühl, jeden einzelnen Act des Willens in Beziehung auf ein und dasselbe bleibende Ich betrachten dürfen, so ist diese Art zu denken dem Buddhismus von Grund aus widerstrebend. Hier wie überall verwirft er den Halt, den wir dem Treiben der gehenden und kommenden Ereignisse durch die Vorstellung einer Substanz, an oder in welcher jene sich ereignen, zu geben lieben. Ein Sehen, ein

[1]) Saṃyutta Nikâya vol. IV, p. 195; Milindapañha p. 62. — Man vergleiche auch folgende in den heiligen Texten öfter wiederholte Stelle (z. B. im Sâmaññaphala Sutta): „Dies ist mein Körper, der materielle, aus den vier Elementen gebildete, von Vater und Mutter erzeugte . . ., jenes aber ist mein Erkennen, welches an demselben festhaftet, an ihn gebunden ist. Wie ein Edelstein, schön und edel, achtflächig, wohl bearbeitet, hell und rein, mit aller Vollkommenheit geschmückt, an dem ein Band befestigt ist, ein blaues oder gelbes, ein rothes oder weisses oder ein gelbliches Band," u. s. w.

Hören, ein Sichbewusstwerden, vor Allem ein Leiden findet statt; von einer Wesenheit aber, die das Sehende, Hörende, Leidende wäre, weiss die buddhistische Lehre nicht.

Es sei gestattet, hier das Gebiet der heiligen Texte zu überschreiten und die sehr klaren Aeusserungen heranzuziehen, welche wir über diesen Kreis von Problemen in dem gelegentlich schon berührten späteren, nach manchen Seiten hin ungemein merkwürdigen Dialog, den „Fragen des Milinda“ finden. In den Jahrhunderten, die auf den für die Geschichte Indiens so hochbedeutsamen Inderzug Alexanders folgten — in jenen Zeiten, deren Spur die griechischen in Indien geschlagenen Münzen und dann später die halbhellenischen Gestalten buddhistischer Reliefs uns vor Augen stellen — kann es im Lande am Indus nicht an Begegnungen redegewandter Griechen mit indischen Mönchen und Dialektikern gefehlt haben, und die buddhistische Literatur hat eine Erinnerung an solche Begegnungen eben in jenem Dialog bewahrt, der den Namen des Yavanakönigs Milinda, das heisst des Ionier- oder Griechenfürsten Menandros[1]) (ca. 100 v. Chr.) trägt.

König Milinda[2]) sagt zu dem grossen Heiligen Nâgasena: „Wie kennt man dich, o Ehrwürdiger, welches ist dein Name, Herr?“

Der Heilige erwidert: „Ich werde Nâgasena genannt, o grosser König; aber Nâgasena, grosser König, ist nur ein Name, eine Benennung, eine Bezeichnung, ein Ausdruck, ein blosses Wort; ein Subject findet sich hier nicht.“

---

[1]) Des Königs Räthe heissen Devamantiya und Anantakâya (Mil. P. S. 29) — Demetrios und Antiochos?

[2]) Milindapañha S. 25 ff. Ich gestatte mir bei der Uebersetzung die Weglassung einiger unwesentlicher Wiederholungen. Man vergleiche noch Milind. S. 54 ff., 86. Alle diese Stellen gehören dem Grundbestandtheil des Werks an, welcher von den späteren Erweiterungen streng unterschieden werden muss.

Da sprach König Milinda: „Wohlan, mögen die fünfhundert Yavana (Griechen) und die achtzig Tausende von Mönchen es hören; dieser Nâgasena sagt: ‚Ein Subject findet sich hier nicht.‘ Kann man dem seinen Beifall geben?“

Und König Milinda sprach weiter zum ehrwürdigen Nâgasena: „Wenn, o ehrwürdiger Nâgasena, ein Subject sich nicht findet, wer ist es denn, der euch spendet, was ihr bedürft, Kleidung und Speise, Wohnstätten und Arzenei für die Kranken? Wer ist es, der alle diese Dinge geniesst? Der in Tugenden wandelt? Der an sich selbst arbeitet? Der den Pfad und die Frucht der Heiligkeit erreicht? Der das Nirvâna erreicht? Der mordet? Der stiehlt? Der in Lüsten wandelt? Der lügt? Der trinkt? Der die fünf Todsünden begeht? So giebt es denn kein Gutes und kein Böses; es giebt keinen Thäter und keinen Urheber guter und böser Thaten; edle That und arge That bringt keinen Lohn und trägt keine Frucht. Selbst wenn Jemand dich tödtete, ehrwürdiger Nâgasena, beginge er keinen Mord.

„Sind, o Herr, die Haare Nâgasena?“

„Nein, grosser König.“

„Sind Nägel oder Zähne, Haut oder Fleisch oder Knochen Nâgasena?“

„Nein, grosser König.“

„Ist, o Herr, die Körperlichkeit Nâgasena?“

„Nein, grosser König.“

„Sind die Empfindungen Nâgasena?“

„Nein, grosser König.“

„Sind die Vorstellungen, die Gestaltungen, das Erkennen Nâgasena?“

„Nein, grosser König.“

„Oder, Herr, die Verbindung von Körperlichkeit, Empfindungen, Vorstellungen, Gestaltungen und Erkennen, ist dies Nâgasena?“

„Nein, grosser König.“

„Oder, Herr, ausserhalb der Körperlichkeit und der Empfindungen, der Vorstellungen, Gestaltungen und des Erkennens, giebt es da einen Nâgasena?“

„Nein, grosser König.“

„Wo immer ich also auch frage, Herr, nirgends finde ich einen Nâgasena. Ein blosses Wort, Herr, ist Nâgasena. Was ist denn Nâgasena? Falsch, Herr, redest du und lügst; es giebt keinen Nâgasena.“

Da sprach der ehrwürdige Nâgasena zum König Milinda also: „Du bist, grosser König, an alle Bequemlichkeit fürstlichen Lebens, an die höchste Bequemlichkeit gewöhnt. Wenn du nun, grosser König, um die Mittagsstunde auf dem heissen Boden, auf dem brennenden Sande zu Fuss einhergehst und auf die scharfen Steine, Kies und Sand trittst, so schmerzen deine Füsse; dein Leib ermüdet; dein Geist wird verstimmt; es entsteht ein mit Unlust verbundenes Bewusstsein des körperlichen Zustandes. Bist du zu Fuss gekommen oder zu Wagen?“

„Ich gehe nicht zu Fuss, Herr; zu Wagen bin ich hergekommen.“

„Wenn du zu Wagen gekommen bist, grosser König, so erkläre mir den Wagen: ist die Deichsel der Wagen, grosser König?“

Und nun kehrt der Heilige gegen den König die vorher von diesem selbst angewandte Argumentation. Nicht die Deichsel und nicht die Räder, nicht der Wagenkasten und nicht das Joch ist der Wagen. Der Wagen ist auch nicht die Verbindung aller dieser Bestandtheile oder etwas Andres ausser denselben. „Wo immer ich also auch frage, grosser König, nirgends finde ich den Wagen. Ein blosses Wort, o König, ist der Wagen. Was ist denn der Wagen? Falsch, König, redest du und lügst; es giebt keinen Wagen. Du bist, o grosser König, Oberherr über ganz Indien. Vor wem fürchtest du dich denn, dass du die Unwahrheit redest?

Wohlan, mögen die fünfhundert Yavana und die achtzig Tausende von Mönchen es hören; dieser König Milinda hat gesagt: ‚Zu Wagen bin ich hergekommen.‘ Da sprach ich: ‚Bist du zu Wagen gekommen, grosser König, so erkläre mir den Wagen.‘ Er aber vermag den Wagen nicht aufzuzeigen. Kann man dem seinen Beifall geben?“

„Als er also redete, riefen die fünfhundert Yavana dem ehrwürdigen Nâgasena Beifall und sprachen zum König Milinda: ‚Jetzt, grosser König, rede, wenn du kannst‘.“

„König Milinda aber sprach zum ehrwürdigen Nâgasena:

„Ich rede nicht die Unwahrheit, ehrwürdiger Nâgasena. In Bezug auf Deichsel und Achse, Räder, Wagenkasten und Stange wird der Name, die Benennung, die Bezeichnung, der Ausdruck, das Wort ‚Wagen‘ gebraucht.“

„Wohl fürwahr, grosser König, kennst du den Wagen. So wird auch, o König, in Bezug auf meine Haare, meine Haut und Knochen, auf Körperlichkeit, Empfindungen, Vorstellungen, Gestaltungen und Erkennen der Name, die Benennung, die Bezeichnung, der Ausdruck, das Wort ‚Nâgasena‘ gebraucht; ein Subject aber im strengen Sinne des Worts findet sich hier nicht. So hat auch, o grosser König, die Nonne Vajirâ vor dem Erhabenen (Buddha) geredet:

‚Wie da, wo die Theile des Wagens zusammenkommen, man das Wort ‚Wagen‘ braucht, so ist auch, wo die fünf Gruppen[1]) da sind, die Person da; so ist die gemeine Meinung‘.“

„Herrlich, ehrwürdiger Nâgasena! Wunderbar, ehrwürdiger Nâgasena! Gar mannichfaltige Fragen kamen mir in den Sinn, und du hast sie gelöst. Lebte Buddha, er würde dir Beifall rufen. Schön, schön, Nâgasena; gar mannich-

---

[1]) Die fünf Gruppen der Elemente, die das Dasein eines Wesens ausmachen: Körperlichkeit, Empfindungen, Vorstellungen, Gestaltungen, Erkennen.

faltige Fragen kamen mir in den Sinn, und du hast sie gelöst."

Wir haben diesen Passus der „Fragen des Milinda" mitgetheilt, weil er eingehender, als es in den canonischen Texten geschieht, gegen die Vorstellung von einer Seelensubstanz polemisirt. Der Sache nach aber stehen die alten Texte selbst durchaus auf dem gleichen Boden, und der Dialog unterlässt nicht, dies zu constatiren, indem er jene ausdrücklich citirt. Obgleich der Milinda-Pañha[1]) offenbar im Nordwesten der indischen Halbinsel geschrieben ist, die heiligen Texte dagegen uns in der Gestalt vorliegen, wie sie in den Klöstern Ceylons aufbewahrt werden, sind doch die dort citirten Worte der Nonne Vajirâ in diesen Texten in der That nachweisbar[2]), und der Zusammenhang, in dem sie auftreten, lässt keinen Zweifel, dass jene Unterredung des heiligen Nâgasena und des Griechenkönigs über das Subject die alte Kirchenlehre getreu wiedergiebt. Mâra, der Versucher, der die Menschen in Irrthum und Ketzerei zu verstricken trachtet, erscheint vor einer Nonne und spricht zu ihr: „Durch wen ist Persönlichkeit geschaffen? Wo ist der Schöpfer der Person? Die Person, die da entsteht, wo ist sie? Wo ist die Person, die vergeht?" Sie antwortet: „Wie meinst du, dass eine Person sei, Mâra? Du hältst an einer Irrlehre. Nur ein Haufen wandelbarer Gestaltungen (Sankhâra) ist dies; nicht findet sich hier eine Person. Wie da, wo die Theile des Wagens zusammenkommen, man das Wort ‚Wagen' braucht, so ist auch, wo die fünf Gruppen da sind, die Person da; so ist die gemeine Meinung. Leiden allein ist es, was entsteht, Leiden, was ist und was vergeht; nichts andres als Leiden entsteht; nichts andres als Leiden verschwindet wieder." An einer andern Stelle der canonischen Texte heisst es: „Es wäre immer noch besser, ihr Jünger,

[1]) Ich meine den Grundbestandtheil des Werks; vgl. S. 294 Anm. 2.

[2]) Im Bhikkhunî Saṃyutta, Saṃy Nik. vol. I p. 135. Vgl. Windisch, Mâra und Buddha S. 147 fg.

wenn ein Weltkind, das die Lehre nicht vernommen hat, diesen aus den vier Elementen gebildeten Körper für das Selbst hielte als den Geist. Und warum das? Der aus den vier Elementen gebildete Körper erscheint, ihr Jünger, ein Jahr lang als bestehend oder zwei Jahre lang . . . oder er erscheint hundert Jahre lang und mehr als bestehend. Was aber, ihr Jünger, der Geist genannt wird oder das Denken oder das Erkennen, das entsteht und vergeht immer wechselnd Tag und Nacht. Wie ein Affe, ihr Jünger, der in einem Walde, einem Gehölz umherstreift, einen Ast ergreift und den fahren lässt und einen andern ergreift, so entsteht und vergeht, ihr Jünger, das was Geist genannt wird oder Denken oder Erkennen, immer wechselnd Tag und Nacht[1])." „Wer berührt?" „Wer empfindet?" fragt ein Mönch, indem er nach dem Subject des Berührens, des Empfindens forscht. „Der Erhabene sprach: Diese Frage ist nicht zulässig. Ich sage nicht: ‚Er berührt.' Wenn ich sagte: ‚Er berührt', dann wäre die Frage zulässig: ‚Wer berührt, Herr?' Da ich aber so nicht sage, so ist es mir gegenüber, der ich nicht also rede, zulässig nur, mich zu fragen: ‚Woraus, Herr, geht die Berührung hervor?' Darauf ist die Antwort: ‚Aus den sechs Gebieten entsteht die Berührung. Aus der Berührung entsteht Empfindung' (vgl. oben S. 267)[2])." —

Das Denken hat das steinerne, sich selbst gleiche Sein der Upanishaden zerschlagen; hier ergreift es die Consequenz seiner That: ist es das schlechthin rastlose Fliessen der Dinge, was Leiden schafft, so kann man nicht mehr sagen, dass ich leide, dass du leidest; es bleibt allein die Gewissheit übrig, dass Leiden da ist, oder besser noch, dass Leiden entstehend

---

[1]) Saṃyutta Nikâya vol. II p. 94 fg.

[2]) Ebendaselbst p. 13. Aehnlich ebendas. p. 62, wo die Fragen zurückgewiesen werden: „Wem gehören jene Gestaltungen an?" „Wem widerfährt Alter und Tod?" „Wem widerfährt Geburt?" Der Erhabene lehrt nur: „Aus dem Nichtwissen entstehen die Gestaltungen" u. s. w.

und vergehend sich zuträgt. Denn in dem Strom der erscheinenden und wieder verschwindenden Sankhâras giebt es kein Ich und kein Du, nur einen Schein des Ich und Du, den die Menge in ihrer Täuschung mit dem Namen der Persönlichkeit anspricht[1]).

Die Phantasie, welche im Dienst des forschenden Gedankens Abbilder der gestaltlosen Ideen in der Gestaltenwelt der Natur aufsucht, hat zu allen Zeiten da, wo es galt, ein Sein vorstellig zu machen, dessen Wesen Bewegung ist, nach zwei Bildern mit besonderer Vorliebe gegriffen: den strömenden Fluthen des Wassers und der sich selbst verzehrenden Flamme.

---

[1]) Die Schwierigkeit, diese Lehre von dem Nichtvorhandensein eines Subjects in dem Kreise der leiblich-geistigen Attribute des Menschen mit dem Glauben an die sittliche Vergeltung der Thaten in Einklang zu bringen, hat man wohl gefühlt. „Ist die Körperlichkeit nicht das Ich, sind Empfindungen, Vorstellungen, Gestaltungen, Erkennen nicht das Ich, welches Ich soll dann durch die Werke, die doch das Nicht-Ich thut, berührt werden?" so fragt ein Mönch (ähnlich auch König Milinda oben S. 295). Buddha tadelt die Frage; mit seinen Gedanken, die unter der Herrschaft des Begehrens stehen, meine Jener des Meisters Lehre überholen zu können (Saṃyutta Nikâya vol. III p. 103). Ein andres Mal weist Buddha ebensowohl den Ausdruck: ‚Wer etwas thut, der fühlt (Lohn und Strafe)' wie den Ausdruck: ‚Ein Andrer thut (die That), ein Andrer fühlt (Lohn und Strafe)' zurück; in der Mitte zwischen diesen beiden Enden halte sich die wahre Lehre: ‚Aus dem Nichtwissen entstehen die Gestaltungen' u. s. w. (Saṃy. Nik. vol. II p. 75 fg.; man vergleiche auch den Versuch des Milindapañha S. 46 fg., das Problem zu lösen). Thatsächlich lässt sich übrigens der alte Buddhismus in dem Glauben, dass Lohn und Strafe unsrer Thaten uns treffen, durch die metaphysische Frage über die Identität des Subjects nicht beirren. Wenn uns in unserm jetzigen Dasein Dies oder Jenes widerfährt, ist dies eine Folge davon, dass wir in einer vergangenen Existenz Dies oder Jenes gethan haben: in diesem einfachen, allverständlichen Glauben wird, unbekümmert um theoretische Schwierigkeiten, durchaus die Anschauung festgehalten, dass der, welcher eine böse That begeht, und der, welcher die Strafe dafür leidet, dieselbe Person ist (vgl. die oben S. 265 citirte Stelle des Devadûtasutta).

Beide Anschauungen treten in den dunklen Sprüchen des grossen Zeitgenossen Buddha's, der in seiner Auffassung vom Sein der Dinge ihm näher als irgend ein Andrer unter den griechischen Denkern verwandt ist, des Herakleitos, immer wieder in den Vordergrund: „Alles fliesst"; das All ist „ein ewig lebendes Feuer". Auch die Bildersprache des Buddhismus hat Beides, den Strom und die Flamme, als Symbole der ruhelosen Bewegung in allem Dasein ergriffen. Darin aber unterscheidet sich das buddhistische Bild von dem des Herakleitos, dass der Buddhismus, jedem metaphysischen Interesse fremd, welches nicht in der Sorge um das eigne Heil wurzelt, in den Anschauungen des Wassers und der Flamme nicht die Bewegung allein, sondern vor Allem die dem Menschenleben verhängnissvolle vernichtende Macht dieser Bewegung erfasst. Vier grosse Fluthen giebt es, die zerstörend über die Menschenwelt hereinbrechen: die Fluth der Lust, die Fluth des Werdens, die Fluth des Irrthums, die Fluth des Nichtwissens. „Das Meer, das Meer: so spricht, ihr Jünger, ein Weltkind, das die Lehre nicht vernommen hat. Dies aber, ihr Jünger, ist es nicht, was in der Ordnung des Heiligen das Meer genannt wird; dies ist nur eine grosse Masse Wasser, eine grosse Wasserfluth. Das Auge des Menschen ist das Meer, ihr Jünger; die sichtbaren Dinge sind das Wüthen dieses Meeres. Wer die Meereswuth der sichtbaren Dinge überwunden hat, von dem, ihr Jünger, heisst es: das ist ein Brahmane, der in seinem Innern das Meer des Auges mit seinen Wogen, seinen Strudeln, seinen Tiefen, seinen Ungeheuern durchschifft hat; er hat das Ufer erreicht; er steht auf festem Lande." (Es folgt dasselbe vom Meer des Gehörs und der andern Sinne.) „Also redete der Erhabene; als der Vollendete so geredet hatte, sprach der Meister weiter also:

,Hast du dies Meer mit seinen Wasserschlünden,
Voll Wogen, voll Tiefen, voll Ungeheuern

Durchschifft, dann ist Weisheit und Heiligkeit dein Theil;
Das Land hast du, du hast des Weltalls Ziel erreicht'[1]."

Kein andres Bild aber schickte sich dem Buddhismus so vollkommen zum Ausdruck für die Natur des Seins, wie das Bild der Flamme, die in scheinbarer Sichselbstgleichheit verharrt und doch nur ein fortwährendes Sicherzeugen und Sichvernichten ist, und in welcher sich zugleich die Macht der quälenden, verzehrenden Gluth verkörpert, die Feindin segensreicher Kühle, die Feindin von Glück und Frieden. „Wie, wo es Hitze giebt, auch Kühle gefunden wird, so muss, da es das dreifache Feuer giebt — das Feuer von Begierde, Hass und Verblendung — auch das Erlöschen des Feuers (Nirvâna) gesucht werden[2]." — „Alles, ihr Jünger, steht in Flammen. Und was Alles, ihr Jünger, steht in Flammen? Das Auge steht in Flammen, u. s. w. Wodurch ist es entflammt? Durch das Feuer der Begierde, durch das Feuer des Hasses, durch das Feuer der Verblendung ist es entflammt; durch Geburt, Alter und Tod, Schmerz und Klagen, Leid, Kummer und Verzweiflung ist es entflammt; also rede ich[3]." — „Die ganze Welt steht in Flammen; die ganze Welt ist in Rauch gehüllt, die ganze Welt wird vom Feuer verzehrt; die ganze Welt erbebt[4]."

Wichtiger aber als die Verwendung des Vergleichs vom Feuer nach der ethischen Seite hin ist uns an dieser Stelle seine Heranziehung zur Verbildlichung der metaphysischen Natur des Seins als eines steten Processes. Erst jüngere Texte arbeiten diesen Vergleich zu völliger Klarheit durch; er selbst aber ist schon in den heiligen Schriften vorhanden, wenn man auch fühlt, wie der Gedanke hier noch mit dem Ausdruck zu kämpfen hat. Die Wesen gleichen einer Flamme;

---

[1]) Saṃyutta Nikâya, vol. IV, p. 157.

[2]) Buddhavaṃsa II, 12.

[3]) Mahâvagga I, 21. S. oben S. 209.

[4]) Saṃyutta Nikâya vol. I, p. 133.

ihr Dasein, ihr Wiedergeborenwerden ist ein flammendes Sichanheften, Sichhineinfressen in den Brennstoff, den die Welt der Vergänglichkeit bietet. Wie die Flamme, am Winde haftend, vom Winde getragen, auch Fernes entzündet, so dringt das flammengleiche Dasein der Wesen im Augenblick der Wiedergeburt in weite Fernen; hier legt das Wesen den alten Leib ab, dort bekleidet es sich mit einem neuen Leibe. Dann trägt der Durst, der das Dasein ergriffen hält, die Seele von einer Existenz zur andern, wie der Wind die Flamme trägt[1]).

In dem erwähnten Dialog „die Fragen des Milinda“[2]) wird das Problem der Identität oder Nicht-Identität des Wesens in seinen verschiedenen Existenzen berührt. Der heilige Nâgasena sagt: es ist nicht dasselbe Wesen und es sind auch nicht verschiedene Wesen, die in der Reihe der Existenzen einander ablösen[3]). „Gieb ein Gleichniss“, spricht König Milinda. „Wie wenn ein Mann, o grosser König, eine Leuchte anzündete, würde sie nicht die Nacht hindurch brennen?“ — „Ja, Herr, sie würde die Nacht hindurch brennen.“ — „Wie nun, o grosser König, ist die Flamme in der ersten Nachtwache identisch mit der Flamme in der mittleren Nachtwache?“ — „Nein, Herr.“ — „Und die Flamme in der mittleren Nachtwache, ist sie identisch mit der Flamme in der letzten Nachtwache?“ — „Nein, Herr.“ — „Wie denn aber, o grosser König, war die Leuchte in der ersten Nachtwache eine andere, in der mittleren Nachtwache eine andre, in der letzten Nachtwache eine andre?“ — „Nein, Herr, an demselben Stoffe haftend hat sie die ganze Nacht gebrannt.“ — „So auch, o grosser König, schliesst sich die Kette von Wesenselementen (Dhamma) zusammen:

---

[1]) S. den oben (S. 269) angeführten Dialog Buddha's und des Mönches Vaccha.

[2]) S. 294.

[3]) So schon der Saṃyutta Nikâya, vgl. oben S. 300 Anm. 1.

das eine entsteht, das andre vergeht. Ohne Anfang, ohne Ende schliesst sich der Kreis; darum ist es weder dasselbe Wesen noch ein andres Wesen, welches zuletzt von dem Erkennen umfasst wird[1]).“

Sein, können wir sagen, ist der vom Causalitätsgesetz beherrschte Process des in jedem Augenblick sich verzehrenden und neu erzeugenden Geschehens. Was wir ein beseeltes Wesen nennen, ist ein einzelnes Glied im Reiche dieses Geschehens, eine Flamme in diesem Feuermeer. Wie im Verzehren immer frischen Brennstoffs die Flamme sich erhält, so erhält sich im Zuströmen und Hinschwinden immer neuer Elemente aus dem Reiche der Sinnenwelt jene Continuität des Wahrnehmens, Empfindens, Trachtens, Leidens, die dem irrenden, durch den Schein ruhiger Sichselbstgleichheit getäuschten Blick als ein Wesen, als ein Subject sich darstellt.

---

**Der Heilige. Das Ich. Das Nirvâna.**

Unter dem Baum der Erkenntniss sitzend spricht Buddha bei sich selbst: „Schwer wird es der Menschheit zu erfassen sein, das Gesetz der Causalität, die Verkettung von Ursachen und Wirkungen. Und auch dies wird ihr gar schwer zu erfassen sein, das Zurruhekommen aller Gestaltungen, das Ablassen von allem Irdischen, das Erlöschen des Begehrens, das Aufhören des Verlangens, das Ende, das Nirvâna“ (S. 140). Diese Worte zerlegen die Bahn, die das buddhistische Denken durchmisst, in ihre beiden natürlichen Hälften. Auf der einen Seite die irdische Welt, beherrscht vom Gesetz der Causalität. Auf der andern Seite — ist es das Ewige? ist es das Nichts? Wir mögen zweifeln. Wir wissen bis jetzt nur, dass es

---

[1]) Der Sinn der letzten Worte ist nicht vollkommen klar. — Mit der ganzen Stelle vergleiche man das unten (S. 306) aus dem Saṃyutta Nik. (vol. II p. 86) mitgetheilte Stück.

das Reich ist, über welches das Gesetz der Causalität keine Macht hat.

Unsre Darstellung folgt dieser klar vorgezeichneten Zweitheilung.

Aus den Flammen des Werdens, Vergehens, Leidens rettet sich der Erkennende an den Ort des „Erlöschens“ (Nirvâna)[1], in die kühle Stille ewigen Friedens. Das Treiben von Vorstellen, Empfinden, Denken, welches dem Alltagsmenschen den Wahn erweckt, als sei darin sein Ich zu finden, durchschaut er als das gleichgiltige Spiel fremder Schattengebilde: „Das ist nicht mein; das bin ich nicht; das ist nicht mein Selbst.“ „Als die Stadt brannte, brannte Nichts das sein war. Als das Land geplündert wurde, ward Nichts geraubt das sein war[2].“ Er überwindet das Nichtwissen und befreit sich damit von den leidenvollen Früchten, welche nach dem Naturgesetz der Causalität aus jenem erwachsen müssen. Er erkennt die vier heiligen Wahrheiten, und „indem er also erkennt und schaut, wird seine Seele erlöst von dem Haften an Begier, erlöst von dem Haften am Werden, erlöst von dem Haften am Irrglauben, erlöst von dem Haften am Nicht-

[1]) Das Nirvâna wird in der That als ein Ort — d. h. natürlich unter dem Bilde eines Orts — gedacht, an dem der Erlöste weilt. In der stehenden Wendung anupâdisesâya nibbânadhâtuyâ parinibbâyi sind die beiden ersten Worte Locative, nicht wie Childers (s. v. parinibbâyati) anzunehmen scheint, Instrumentale: „er ging in dem restlosen Nirvânaelemente zum Nirvâna ein“. Den Beweis giebt Milindapañha p. 96, Divyâvadâna p. 314. Man vergleiche für die Auffassung des Nirvâna als eines Ortes noch Milindapañha p. 319; auch die in demselben Text (p. 268. 320) ausgesprochene Coordinirung des Nirvâna mit dem Raum (âkâsa), dem unentstandenen, unvergänglichen, unendlichen darf hier erwähnt werden. Es braucht wohl nicht ausdrücklich bemerkt zu werden, dass durch derartige Vorstellungsweisen die sogleich zu erörternde Frage, ob es sich bei dem Eingehen des Heiligen in das Nirvâna um eine höchste Seligkeit oder um das Nichts handelt, schlechterdings nicht berührt wird.

[2]) Jâtaka vol. V p. 252 fg.

wissen. Im Erlösten erwacht das Wissen von seiner Erlösung; vernichtet ist die Wiedergeburt, erfüllt der heilige Wandel, gethan die Pflicht; keine Rückkehr giebt es mehr zu dieser Welt: also erkennt er." „Wie wenn, ihr Jünger, aus Oel und Docht erzeugt das Licht einer Oellampe brennte, aber Niemand von Zeit zu Zeit Oel aufgösse und für den Docht sorgte: dann würde, ihr Jünger, da der alte Brennstoff verzehrt ist und neuer nicht hinzugethan wird, die Lampe aus Mangel an Nahrung erlöschen. So auch, ihr Jünger, wird in dem, der in der Erkenntniss von der Verderblichkeit aller Daseinsfesseln verharrt, der Durst (nach Dasein) aufgehoben; durch die Aufhebung des Durstes wird das Ergreifen (der Existenz) aufgehoben u. s. w. (vgl. S. 258). Das ist die Aufhebung des ganzen Reichs des Leidens[1])." Diese Aufhebung finden wir als das „Ende der Welt" benannt — nämlich der Welt, nach deren Ende allein der Gläubige zu fragen hat: „Nicht kenne ich ein Ende des Leidens," sagt Buddha[2]), „wenn man nicht der Welt Ende erreicht hat. Aber ich verkündige euch, dass in diesem beseelten Leibe, der nur klaftergross ist, die Welt wohnt und die Entstehung der Welt und die Aufhebung der Welt und der Weg zur Aufhebung der Welt."

Der Jünger Buddha's erhofft diese weltaufhebende Seligkeit nicht erst für das Jenseits. Der Ueberwinder geniesst schon hienieden den höchsten Lohn. Mag sein äusseres Dasein noch in der Welt des Leidens befangen sein; er weiss, dass nicht er es ist, den das Kommen und Gehen der Sankhâras berührt. Zu unzähligen Malen legt die buddhistische Spruchweisheit dem Heiligen, der noch auf Erden wandelt, den Besitz des Nirvâna bei:

---

[1]) Saṃyutta Nik. vol. II p. 86. Für „erlöschen" ist das zu Nirvâna gehörige Verbum gebraucht.

[2]) Saṃyutta Nik. vol. I. p. 62.

„Der Jünger, der Lust und Begier von sich abgethan hat, der weisheitsreiche, er hat hienieden die Erlösung vom Tode erreicht, die Ruhe, das Nirvâna, die ewige Stätte.“

„Wer den unwegsamen, schweren Trugpfaden des Sansâra entronnen ist, wer hinübergedrungen ist und das Ufer erreicht hat, in sich selbst versenkt, ohne Wanken, ohne Zweifeln, wer vom Irdischen gelöst das Nirvâna erlangt hat, den nenne ich einen wahren Brahmanen[1]).“

Es ist keine Anticipation, sondern der exacte Ausdruck des dogmatischen Gedankens, wenn nicht das Jenseits allein, welches den erlösten Heiligen erwartet, sondern schon die Vollendung, deren er im Diesseits theilhaftig ist, als Nirvâna benannt wird. Was erlöschen sollte, ist erloschen, das Feuer der Begier, des Hasses, der Verblendung. In wesenloser Ferne liegt Fürchten wie Hoffen; das Wollen, das Sichanklammern an den Wahn der Ichheit ist überwunden, wie der Mann die thörichten Wünsche der Kindheit von sich abwirft. Was macht es da, ob das vergängliche Dasein, dessen Wurzel vernichtet ist, noch auf Augenblicke oder auf Weltalter sein gleichgültiges Scheinleben fortsetzt? Will der Heilige schon jetzt diesem Dasein ein Ende machen, mag er es thun, aber die Meisten harren aus, bis die Natur ihr Ziel erreicht hat; von ihnen gelten die Worte, die dem Vornehmsten unter den Jüngern Buddha's in den Mund gelegt werden: „Ich verlange nicht nach Tod, ich verlange nicht nach Leben;

---

[1]) Suttasangaha fol. cû (Berliner MS.); Dhammapada 414. Die Prosatexte enthalten sehr zahlreiche ähnliche Aeusserungen. So richtet ein brahmanischer Asket an Sâriputta die Frage: „Nirvâna, Nirvâna, so sagt man, Freund Sâriputta. Was aber ist das Nirvâna, Freund?“ „Der Untergang der Begier, der Untergang des Hasses, der Untergang der Verblendung: das, o Freund, wird Nirvâna genannt.“ — Gleich darauf folgt in derselben Weise die Frage: „Heiligkeit, Heiligkeit (arahatta), so sagt man“ u. s. w. Die Antwort ist wörtlich der vorigen gleich (Saṃy. Nik. vol. IV p. 251 fg.). Man vergleiche auch Anguttara Nik., Tika Nipâta 55 (Neumann, Buddh. Anthologie 125).

ich warte, bis die Stunde kommt, wie ein Knecht, der seinen Lohn erwartet. Ich verlange nicht nach Tod, ich verlange nicht nach Leben; ich warte, bis die Stunde kommt, bewusst und wachen Geistes[1]."

Will man also den Punkt genau bezeichnen, wo für den Buddhisten das Ziel erreicht ist, so hat man nicht auf das Eingehen des sterbenden Vollendeten in das Reich des Ewigen — sei dies nun das ewige Sein oder das ewige Nichts — hinzusehen, sondern auf den Augenblick seines irdischen Lebens, wo er den Stand der Sündlosigkeit und Leidlosigkeit erreicht hat; dies ist das wahre Nirvâna. Lässt wirklich der buddhistische Glaube das Dasein des Heiligen in das Nichts münden — ob er dies that, werden wir sogleich fragen —, so ist doch ganz und gar nicht das Eingehen in das Nichts um des Nichts willen dem Buddhisten Gegenstand der Sehnsucht gewesen. Für ihn war das Ziel, wir müssen dies immer von Neuem wiederholen, allein die Erlösung aus der leidenvollen Welt des Entstehens und Vergehens. Führte diese Erlösung in das Nichts hinüber, so sprach man darin — wenn man anders überhaupt dies lehrte — nur die gleichgültige Consequenz metaphysischer Erwägungen aus, welche der Annahme einer ewig sich gleichbleibenden seligen Existenz entgegenstanden. Im religiösen Leben, in der Stimmung, welche in der alten bnddhistischen Gemeinde herrschte, hat der Gedanke des Nichts keine Bedeutung gehabt[2]. „Wie das grosse Meer, ihr Jünger, nur von einem Geschmack durchdrungen ist, vom Geschmack des Salzes, also ist auch, ihr Jünger,

---

[1]) Milindapañha p. 45, vgl. Therag. 1002 fg.

[2]) Gegen die Vorstellung von einer die Seelen der Frommen erfüllenden Sehnsucht aus dem Sein hinaus in das Nichts dürfen wir uns auch auf das unverdächtige Zeugniss der Sânkhya-Doctrin berufen, nach welcher „die Erfahrung lehrt, dass das Streben des erlösungsbedürftigen Menschen nicht auf die Vernichtung gerichtet ist" (Garbe, die Sânkhya-Philosophie 324).

diese Lehre und diese Ordnung nur von einem Geschmack durchdrungen, vom Geschmack der Erlösung[1]).“

Nicht wir sollen entdecken wollen, was in einem Glauben das Wesentliche ist; dies zu bestimmen sollen wir den Bekennern eines jeden Glaubens selbst überlassen, und die geschichtliche Forschung soll aufzeigen, wie sie es bestimmt haben. Hat man den Buddhismus als eine Religion des Nichts bezeichnet und ihn von hier aus als von dem Kernpunkt seines Wesens zu entwickeln versucht, so hat man es in der That erreicht, das, was für Buddha selbst und für die alte Gemeinde seiner Jünger die Hauptsache gewesen ist, ganz und gar zu verfehlen.

Ist der Heilige am Ziel seines irdischen Lebens angelangt, so gilt von ihm, was ein alter Text[2]) von Buddha sagt: „Der Leib des Vollendeten, ihr Jünger, besteht, abgeschnitten vom Strome des Werdens. So lange sein Leib besteht, so lange werden Götter und Menschen ihn schauen; zerbricht sein Leib, ist sein Leben abgelaufen, werden Götter und Menschen ihn nicht mehr schauen.“ Wenn bei Wesen, welche in der Seelenwanderung befangen sind, das Erkennen (viññâna), aus dem Sterbenden entweichend, den Keim eines neuen Daseins hervorbringt (S. 261), so erlischt das Erkennen des sterbenden Heiligen ohne Rest. „Zerbrochen ist der Leib,“ sagt Buddha, als einer der Jünger in das Nirvâna eingegangen ist, „erloschen ist das Vorstellen; die Empfindungen alle sind dahin geschwunden. Die Gestaltungen haben ihre Ruhe gefunden; das Erkennen ist zur Rüste gegangen[3]).“

---

[1]) Es ist doch nur derselbe Gedanke, wenn es heisst: „Das Nirvâna ist es, in das sich der heilige Wandel hineinsenkt. Das Nirvâna ist sein Ziel. Das Nirvâna ist sein Ende.“ (Majjh. Nik. vol. I p. 304.) Denn das Nirvâna wird nur erstrebt, weil und insofern es die Erlösung ist.

[2]) Brahmajâlasutta (am Ende).

[3]) Udâna VIII, 9.

Als der ehrwürdige Godhika sich selbst durch Oeffnen einer Ader den Tod gegeben hat, sehen die Jünger um seinen Leichnam eine finstere Rauchwolke sich nach allen Seiten hin und her bewegen. Sie fragen Buddha, was der Rauch bedeutet. „Das ist Mâra der Böse, ihr Jünger," erwidert Buddha; „er sucht das Erkennen Godhika's des edlen: ‚Wo hat das Erkennen Godhika's des edlen seine Stätte gefunden?' Godhika aber der edle ist in das Nirvâna eingegangen; nirgends weilt sein Erkennen [1])."

---

Bedeutet dies Ende irdischen Daseins das Ende des Daseins überhaupt? Ist es das Nichts, welches den sterbenden Vollendeten in sein Reich aufnimmt?

Schritt für Schritt haben wir uns dieser Frage genähert.

Man hat gemeint, schon in dem Wort Nirvâna, d. h. „Verlöschen", die Antwort enthalten zu finden. Es schien die nächstliegende Deutung, dass das Verlöschen ein Verlöschen des Daseins im Nichts ist. Gegen ein so kurzes Abthun der Frage aber wurden bald berechtigte Zweifel laut. Von einem Verlöschen liess sich ja auch da sprechen — und ist von den Indern unbestreitbar auch da gesprochen worden — wo das Sein nicht vernichtet war, sondern wo es von der Flammengluth des Leidens befreit den Weg zur kühlen Ruhe einer leidenlosen Seligkeit gefunden hatte [2]). Es war vor Allen Max

---

[1]) Saṃyutta Nikâya vol. I p. 120 fg. (übersetzt von Windisch, Buddha und Mâra 113 fg.). Die Geschichte wird auch im Commentar zum Dhammapada S. 255 sowie in Bezug auf den ehrwürdigen Vakkali im Saṃyutta Nik. vol. III p. 123 fg. erzählt. Vgl. noch Anguttara Nikâya III, 89, 2; Suttanipâta v. 1111.

[2]) Wie durchaus allgemein Nirvâna in der Sprechweise jener Zeit das höchste Heil, ohne Beziehung auf Untergang der Existenz, bezeichnete, geht sehr klar aus folgender Stelle hervor, in welcher die auf irdischen Genuss gerichtete Ansicht vom höchsten Gut besprochen wird: „Es giebt, ihr Jünger, manche Samanas und Brahmanen, welche also lehren und also glauben: Wenn das Ich mit den Genüssen aller fünf

Müller, der den Begriff des Nirvâna als der Vollendung des Daseins, nicht aber als seiner Aufhebung, mit warmer Beredsamkeit vertheidigt hat[1]). Seine Meinung ist, dass, wenn auch spätere buddhistische Metaphysiker unzweifelhaft im Nichts das höchste Ziel alles Strebens gesehen haben, doch die ursprüngliche Lehre Buddha's nnd der alten Gemeinde eine andre war; für sie bedeutete das Nirvâna das Eingehen des Geistes zu einer seligen Ruhe, die von den Freuden der vergänglichen Welt so himmelweit entfernt ist wie von ihrem Leide. Würde nicht, so fragt Max Müller, eine Religion, die zuletzt beim Nichts anlangt, aufhören, eine Religion zu sein? Sie wäre nicht mehr, was jede Religion sein soll und sein will, eine Brücke vom Endlichen zum Unendlichen, sondern sie wäre ein trügerischer Steg, der plötzlich abbricht und den Menschen eben da, wo er das Ziel des Ewigen erreicht zu haben wähnt, in den Abgrund des Nichts hinabstürzen lässt.

Wir folgen dem grossen Forscher nicht, wenn er den Grenzen zwischen Möglichem und Unmöglichem in der Entwicklung der Religionen nachforscht. In der schwülen, träumerischen Stille Indiens werden und wachsen die Gedanken anders, als in der Luft des Westens. Vielleicht lässt sich dort verstehen, was hier nicht zu verstehen wäre; und sollten wir einen Punkt erreichen, der für uns das

---

Sinne begabt und ausgestattet sich bewegt, dann hat dieses Ich, in der sichtbaren Welt weilend, das höchste Nirvâna erlangt.“ (Brahmajâlasutta). — Man vergleiche auch, wie die Jainas vom Nirvâna sprechen (Uttarâdhyayana, nach Jacobis Uebersetzung, Sacred Books XLV, 128, vgl. auch 212): „what is called Nirvâna, or freedom from pain, or perfection . . . it is the safe, happy, and quiet place which the great sages reach . . . Those sages who reach it are free from sorrows, they have put an end to the stream of existence.“ Schliesslich weise ich auf die Aeusserungen des Mahâbhârata hin, die Dahlmann, Nirvâna 35 beibringt.

[1]) Einleitung zu Rogers, Buddhaghosha's Parables, S. XXXIX fg.

Ende des Verstehens bezeichnete, müssten wir doch auch das Unverstandene stehen und gelten lassen und der Zukunft warten, die uns der Lösung des Räthsels näher führen mag.

Die Untersuchungen Max Müller's, welchen damals der Natur der Sache nach nur ein Theil der in diesem Zusammenhang bedeutsamen Texte zu Grunde gelegt werden konnte, verfehlten nicht, in dem Lande, welches bis auf den heutigen Tag buddhistisches Wesen und Wissen am treusten bewahrt hat, in Ceylon, die Aufmerksamkeit auch der eingebornen Gelehrten auf sich zu ziehen. Und so sind durch das Zusammenarbeiten trefflicher ceylonesischer Kenner der buddhistischen Literatur, wie namentlich des verstorbenen James d'Alwis, und europäischer Forscher, unter denen wir vor Andern Childers, Rhys Davids und Trenckner zu nennen haben, die literarischen Materialien für die Erforschung des Nirvâna-Dogmas reichlich zu Tage gefördert und scharfsinnig verwerthet worden. Ich habe die Sammlungen, welche wir diesen Gelehrten verdanken, zu vervollständigen gesucht, indem ich die sämmtlichen in den Reden Buddha's wie in den Schriften über das Gemeinderecht niedergelegten Zeugnisse des heiligen Palicanon einer Durchsicht unterworfen habe, welcher, wie ich hoffe, keine wesentlichere Aeusserung der alten Dogmatiker und geistlichen Poeten über das Nirvâna entgangen sein wird. Eigenthümlicherweise aber fand sich im Lauf dieser Untersuchungen, dass in jener, wie es schien, zwingenden Alternative, dass nämlich das Nirvâna in der alten Gemeinde entweder als das Nichts oder als eine höchste Seligkeit verstanden worden sein muss, weder die eine noch die andre Seite vollkommen Recht behielt.

Versuchen wir, die Fragestellung, wie sie sich für die buddhistische Dogmatik aus ihren eignen Prämissen ergeben musste, und dann die Antwort, welche die Frage gefunden hat, zu entwickeln.

Eine Lehre, welche hinter dem vergänglichen Dasein eine Zukunft der ewigen Vollendung erblickt, kann dies Reich des Ewigen unmöglich erst an dem Punkt, wo die Welt des Vergänglichen endet, anheben lassen, kann nicht jenes dort unvermittelt gleichsam aus dem Nichts hervorzaubern. Es muss im Reiche der Vergänglichkeit selbst, verhüllt vielleicht in keimhafter Verborgenheit, aber doch gegenwärtig, ein Element enthalten sein, das über Entstehen und Vergehen hinausreichend die Gewähr ewigen Seins in sich trägt. Dass da, wo die Forderungen der dialektischen Folgerichtigkeit durch Motive andrer Art durchkreuzt werden, das Denken diese Consequenz zu vollziehen Anstand nimmt, ist möglich. Aber es ist wichtig, ehe wir jenen etwa vorhandenen Ablenkungen der logischen Consequenz nachspüren, diese selbst, wie sie sich für das buddhistische Denken gestalten musste, in's Auge zu fassen.

Nun erscheint in der Dogmatik des Buddhismus die endliche Welt durchaus als auf sich selbst ruhend. Was wir sehen, was wir hören, unsre Sinne wie die Objecte, die ihnen gegenüberstehen, Alles ist im Kreislauf des Entstehens und Vergehens begriffen; Alles ist nur ein Dhamma, ein Sankhâra, und alle Dhamma, alle Sankhâra sind vergänglich. Woher dieser Kreislauf? Gleichviel woher; er ist da seit unabsehbarer Vergangenheit. Das Bedingte wird als Thatsache anerkannt; das Denken findet nirgends einen Antrieb, von ihm auf ein Unbedingtes, sagen wir in der Sprache der Upanishaden, auf das Brahma zurückzugehen. Wie wäre es auch anders möglich? Wo der Gegensatz des Vergänglichen und Ewigen zu der Höhe gesteigert ist, welche das indische Denken erreicht hat, lässt sich in der That keine Verbindung zwischen den beiden Seiten mehr vorstellen. Hätte das Ewige, wie auch immer, an dem, was sich in der Welt des Vergänglichen zuträgt, einen Antheil, so würde ein Schatten der Vergänglichkeit auf jenes zurückfallen. Das Wandelbare,

Bedingte lässt sich nur denken als bedingt durch ein andres Wandelbares, Bedingtes. Folgen wir allein der dialektischen Consequenz, so kann man auf dem Boden dieser Weltanschauung nicht absehen, wie da, wo eine Reihe von Bedingungen und Bedingtem sich selbst aufhebend abgelaufen ist, etwas andres übrig bleiben soll, als ein Vacuum.

Lässt nun der Buddhismus diese Consequenz in der That gelten?

Wir müssen hier wenige Bemerkungen über die Schlagworte einschalten, welche die Texte in Bezug auf diese Fragen zu gebrauchen pflegen.

Nicht selten ist von dem Ewigen, Substantiellen in der Persönlichkeit, um dessen Anerkennung oder Leugnung es sich eben handelt, als von dem satta die Rede; wir können etwa übersetzen „Person". Die Nonne Vajirâ sagt zu Mâra: „Nur ein Haufen wandelbarer Gestaltungen (Sankhâra) ist dies; nicht findet sich hier eine Person" (S. 298): nicht direct eine Leugnung der Person, wohl aber die Verneinung des Glaubens, dass in der Welt, die von dem Treiben der Sankhâras erfüllt ist, eine Person zu finden sei.

Hervortretender noch als satta ist in der Ausdrucksweise der canonischen Texte, wo sie sich mit den hier in Rede stehenden Problemen beschäftigen, jenes Wort, welches schon die früher von uns dargestellte brahmanische Speculation zum eigentlichsten Ausdruck für das Ewige im Seelenwesen gestempelt hatte: Âtman, „das Selbst", „das Ich", im Pâlidialect Attâ.

Diesen Ausdrücken ist noch ein dritter an die Seite zu stellen, die Bezeichnung Tathâgata, „der Vollendete". Tathâgata pflegt Buddha sich selbst in seiner Buddhawürde zu nennen (S. 145). Wenn nach der Wesenhaftigkeit und ewigen Fortdauer des Tathâgata gefragt wird, steht dies der Frage nach der Wesenhaftigkeit und Fortdauer des Ich durchaus parallel; giebt es ein Ich, so muss unzweifelhaft die heilige,

vollendete Persönlichkeit des Tathâgata das Ich sein, welches diesen Namen im höchsten Sinne verdient, welches das grösste Anrecht auf ewiges Sein in sich trägt.

Sehen wir nun zu, wie sich die Texte über das Ich, über den Vollendeten äussern.

„Da ging der Wandermönch[1]) Vacchagotta hin, wo der Erhabene verweilte. Als er zu ihm gelangt war, begrüsste er sich mit dem Erhabenen. Als er begrüssende, freundliche Rede mit ihm gewechselt hatte, setzte er sich zu seiner Seite nieder. Zu seiner Seite sitzend sprach der Wandermönch Vacchagotta zu dem Erhabenen also: ‚Wie verhält es sich, geehrter Gotama: ist das Ich (attâ)?‘

„Da er also redete, schwieg der Erhabene.

„Wie denn nun, geehrter Gotama, ist das Ich nicht?“

„Und abermals schwieg der Erhabene. Da erhob sich der Wandermönch Vacchagotta von seinem Sitz und ging davon.

„Der ehrwürdige Ânanda aber, als der Wandermönch Vacchagotta sich entfernt hatte, sprach bald zu dem Erhabenen also: ‚Warum, Herr, hat der Erhabene auf die Frage, welche der Wandermönch Vacchagotta that, nicht geantwortet?‘

„Wenn ich, Ânanda, da der Wandermönch Vacchagotta mich fragte: ‚Ist das Ich?‘ geantwortet hätte: ‚Das Ich ist‘, so würde das, Ânanda, die Lehre der Samanas und Brahmanen, welche an die Unvergänglichkeit glauben[2]), bekräftigt haben. Wenn ich, Ânanda, da der Wandermönch Vacchagotta mich fragte: ‚Ist das Ich nicht?‘ geantwortet hätte: ‚Das Ich ist nicht‘, so würde das, Ânanda, die Lehre der Samanas und Brahmanen, welche an die Vernichtung glauben[3]), be-

[1]) Ein Mönch einer nicht-buddhistischen Secte. Der hier übersetzte Dialog findet sich im Saṃyuttaka Nik. vol. IV, p. 400.

[2]) „Einige Samanas und Brahmanen, die an die Unvergänglichkeit glauben, lehren, dass das Ich und die Welt unvergänglich sei“ (Brahmajâlasutta).

[3]) „Einige Samanas und Brahmanen, die an die Vernichtung glauben, lehren, dass die Person (satta) ist, und dass sie Vernichtung, Unter-

kräftigt haben. Wenn ich, Ânanda, da der Wandermönch Vacchagotta mich fragte: ‚Ist das Ich?‘ geantwortet hätte: ‚Das Ich ist,‘ hätte mir das wohl, Ânanda, gedient, in ihm die Erkenntniss zu wirken: Alle Wesenheiten (dhamma) sind Nicht-Ich?“

„Das hätte es nicht, Herr.“

„Wenn ich aber, Ânanda, da der Wandermönch Vacchagotta mich fragte: ‚Ist das Ich nicht?‘ geantwortet hätte: ‚Das Ich ist nicht,‘ so hätte das, Ânanda, nur gewirkt, dass der Wandermönch Vacchagotta aus Verwirrung in noch grössere Verwirrung gestürzt worden wäre: ‚Mein Ich, war es nicht früher? Jetzt aber ist es nicht mehr!‘“

Man darf wohl behaupten, dass, wer dies Gespräch verfasst hat, in seinem Denken der Consequenz, welche zur Leugnung des Ich hinführt, sehr nahe gekommen ist. Fast könnte man sagen, dass, wenn er diese Consequenz nicht mit Bewusstsein hat aussprechen wollen, er sie doch in der That ausgesprochen hat. Vermeidet es Buddha, die Existenz des Ich zu verneinen, so thut er dies, um nicht einem beschränkten Hörer Anstoss zu geben. Durch die Abweisung der Frage jenes Mönchs hört man die Antwort hindurch, auf welche die Prämissen der buddhistischen Lehre durchaus hindrängten: Das Ich ist nicht.

Noch deutlicher sind die folgenden Sätze eines andern Sutta[1]): „Wenn nun, ihr Jünger, ein Ich (attâ) und etwas dem Ich Zugehöriges (attaniya) in Wahrheit und Gewissheit nicht zu erfassen ist, ist dann nicht, ihr Jünger, der Glaube, der da sagt: ‚Dies ist die Welt, dies das Ich; dies werde

---

gang und Aufhebung erleidet“ (ebendas.). — Gemeint ist, dass das Ich, auch ohne von Sünden gereinigt zu sein, keine Seelenwanderung erleidet, sondern im Tode untergeht.

[1]) Alagaddûpamasutta, Majjh. Nik. Nr. 22 (vol. I p. 138). „Nicht zu erfassen“ heisst dort anupalabbhamâne. Das Sutta hat mit dem eben besprochenen Dialog viele Berührungspunkte.

ich sterbend werden, fest, beständig, ewig, unwandelbar; so werde ich dort in Ewigkeit sein' — ist das nicht blosse leere Thorheit?" „Wie sollte es nicht, Herr, blosse leere Thorheit sein?"

Wer aber das Ich leugnete oder es wenigstens, um ganz genau zu sein, mit einer Färbung des Ausdrucks, die von einer Leugnung kaum zu unterscheiden ist, für unfassbar erklärte, kann der Ueberzeugung, dass das Nirvâna die Vernichtung ist, kaum fern gestanden haben.

Aber es ist zu verstehen, wenn die Denker, welche diese letzte Consequenz zu erkennen und zu tragen im Stande waren, darauf verzichteten, sie zum officiellen Dogma der Gemeinde zu erheben. Es war genug und übergenug der Hoffnungen und lieben Wünsche, von denen, wer dem Sakyasohn nachfolgen wollte, sein Herz zu lösen hatte. Warum dem Schwachen die schneidende Schärfe der Wahrheit entgegenstellen: der Siegespreis des Erlösten ist das Nichts? Wohl durfte man für Wahrheit nicht Trug geben, aber man durfte einen wohlthätigen Schleier über das Bild der Wahrheit hüllen, deren Anblick dem Unbereiteten Verderben drohte. Was that es auch? Blieb doch das, was das einzig Werthvolle für das Erlösungsstreben war, in voller Kraft bestehen, die Gewissheit, dass Erlösung nur da zu finden ist, wo Freude und Leid dieser Welt aufgehört hat. Wurde die Befreiung dessen, der von allem Endlichen sich zu lösen gewusst, eine vollkommnere, wenn man ihn zwang, zu erkennen, dass es ausser dem Endlichen nur das Nichts giebt?

So fixirte sich die officielle Kirchenlehre dahin, dass über die Frage, ob das Ich ist, ob der vollendete Heilige nach dem Tode lebt oder nicht lebt, der erhabene Buddha nichts gelehrt habe[1]).

[1]) Der Erste, der die richtige Deutung einer in diesem Zusammenhang bedeutsamen Textstelle gegeben und auf diese Abweisung der Frage nach der Fortdauer im Jenseits hingewiesen hat, ist, so viel ich

Von den Texten, in welchen diese Ablehnung der Frage niedergelegt ist, sei hier der folgende Dialog im Auszuge mitgetheilt[1]):

Der ehrwürdige Mâlunkyâputta kommt zum Meister und spricht sein Befremden darüber aus, dass die Predigt des Meisters eine Reihe gerade der wichtigsten und tiefsten Fragen unbeantwortet lässt. Ist die Welt ewig oder ist sie zeitlich begrenzt? Ist die Welt unendlich oder hat sie ein Ende? Lebt der vollendete Buddha (Tathâgata) jenseits des Todes fort? Lebt der Vollendete jenseits des Todes nicht fort? Dass dies Alles unbeantwortet bleiben soll, sagt jener Mönch, gefällt mir nicht und scheint mir nicht recht; darum bin ich zum Meister gekommen ihn über diese Zweifel zu befragen. So möge denn Buddha, wenn er kann, antworten. „Wenn aber Jemand etwas nicht weiss und es nicht kennt, so sagt ein gerader Mensch: das weiss ich nicht, das kenne ich nicht.“

Wir sehen: die Frage nach dem Nirvâna wird von jenem Mönch so direct wie möglich vor Buddha gebracht. Und was antwortet Buddha? Er sagt in seiner sokratischen Weise nicht ohne leise Ironie:

„Wie habe ich doch früher zu dir gesagt, Mâlunkyâputta? Habe ich gesagt: komm, Mâlunkyâputta, und sei mein Jünger; ich will dich lehren, ob die Welt ewig oder nicht ewig ist, ob die Welt begrenzt oder unendlich ist, ob das Lebewesen mit dem Körper identisch oder von ihm verschieden ist, ob der Vollendete nach dem Tode fortlebt oder nicht fortlebt, oder ob der Vollendete nach dem Tode zugleich fortlebt und nicht fortlebt, oder ob er weder fortlebt noch nicht fortlebt?“

---

weiss, V. Trenckner (Milinda P. 424). Ich freue mich, meine unabhängig von ihm festgestellte Auffassung durch das Urtheil des trefflichen dänischen Gelehrten bestätigt zu sehen.

[1]) Cûla-Mâlunkya-Ovâda (Majjhima Nikâya), vol. I p. 426. Vgl. Warren, Buddhism in translations p. 117.

„Das hast du nicht gesagt, Herr."

Oder hast du, fährt Buddha fort, zu mir gesagt: Ich will dein Jünger sein, offenbare du mir, ob die Welt ewig oder nicht ewig ist, u. s. w.?

Auch dies muss Mâlunkyâputta verneinen.

Ein Mann, so redet Buddha jetzt weiter, wurde von einem vergifteten Pfeil getroffen; da riefen seine Freunde und Verwandten einen kundigen Arzt. Wie wenn der Kranke nun sagte: „Ich will meine Wunde nicht behandeln lassen, bis ich weiss, wer der Mann ist, von dem ich getroffen bin, ob er ein Adliger oder ein Brahmane, ob er ein Vaiçya oder ein Çûdra ist" — oder wenn er sagte: „Ich will meine Wunde nicht behandeln lassen, bis ich weiss, wie der Mann heisst, der mich getroffen hat, und von was für einer Familie er ist, ob er lang oder kurz oder mittelgross ist, und wie die Waffe aussieht, mit der er mich getroffen hat" — was würde das Ende der Sache sein? Der Mann würde an seiner Wunde sterben.

Weshalb hat Buddha seine Jünger nicht gelehrt, ob die Welt endlich oder unendlich ist, ob der Heilige im Jenseits fortlebt oder nicht? Weil das Wissen von diesen Dingen nicht den Wandel in Heiligkeit fördert, weil es nicht zum Frieden und zur Erleuchtung dient. Was zum Frieden und zur Erleuchtung dient, hat Buddha die Seinen gelehrt: die Wahrheit vom Leiden, die Wahrheit von der Entstehung des Leidens, von der Aufhebung des Leidens, vom Wege zur Aufhebung des Leidens[1]). „Deshalb, Mâlunkyâputta, was von mir nicht offenbart ist, das lass unoffenbart bleiben, und was offenbart ist, das lass offenbart sein."

Wir müssen diese in den heiligen Texten nicht selten wiederkehrende klare Entscheidung der Frage so hinnehmen, wie sie gegeben ist; sie bedarf keine Deutung und verträgt

---

[1]) Der Wortlaut dieser hier im Auszuge gegebenen Stelle ist identisch mit dem oben S. 232 fg. Mitgetheilten.

keine Deutelei. Die unter der alten Gemeinde zu Recht bestehende Lehre verlangte von ihren Bekennern ausdrücklich den Verzicht auf das Wissen vom Sein oder Nichtsein des vollendeten Erlösten.

Aber ausser dem, was als geltendes Dogma anerkannt war, giebt es hier noch ein Zweites, nach dem wir zu fragen haben. Wer wollte meinen, das Glauben und Hoffen des frommen Herzens ergründet zu haben, wenn er die Lehre kannte, welche die Kirche vorschrieb und der Gläubige gehorsam annahm? Vermochte jene Ablehnung der Frage, welche das religiöse Bewusstsein nun einmal nicht aufhören kann immer und immer wieder zu stellen, das Bedürfniss nach einem Ja oder Nein aus den Geistern der Buddhajünger auszurotten? Gewiss durfte das Ja oder das Nein nicht als Lehre ausgesprochen werden; dies wäre ketzerischer Ungehorsam gegen das Wort des Meisters gewesen. Aber es konnte sich als Stimmung, als leiser Hauch von Licht oder Schatten mehr fühlbar als aussprechbar zu erkennen geben; es konnte sich eben da, wo der aufrichtige Wille vorhanden war, getreu am Dogma zu halten, in einem unvorsichtigen Ausdruck, in einem Wort zu viel oder zu wenig verrathen. In jenem Gespräch zwischen Buddha und Ânanda (S. 315 fg.) schien uns eine Spur davon enthalten, dass entschlossenen Geistern in der Gemeinde die Klarheit darüber, dass die Consequenz der Lehre auf die Leugnung des Ich, die Leugnung einer ewigen Zukunft hinführt, nicht fern gelegen hat. Aber eben der Umstand, dass die officielle Dogmatik eine Entscheidung der Frage ablehnte, konnte hier zu einer weitaus grösseren Freiheit und Mannichfaltigkeit in den Lösungen, welche das individuelle Denken erreichte, führen, als sie bei Problemen, für die eine anerkannt orthodoxe Lösung feststand, denkbar gewesen wäre. Sollte jener Verneinung, in der wir den Wahrspruch der consequenten Dialektik zu erkennen meinten, nicht auch eine Bejahung

B. Staatsbibliothek München

**Frist:** -7. Dez. 1937

(gem. § 20 B.O. zur Rückgabe des Buches oder Erneuerung des Leihscheines. Diese Fristbestimmung tritt an die Stelle der ersten Mahnung gem. § 22 B.O.)

## Vom Entleiher besonders zu beachten!

1. Nach Ablauf der Leihfrist (4 Wochen für Bücher, 14 Tage für Zeitschriften und Sammelbände) sind die Bücher **unaufgefordert** zurückzugeben. Liegt kein Vormerkungsgesuch von anderer Seite vor, so kann die Leihfrist auf weitere 4 Wochen bezw. 14 Tage verlängert werden, jedoch nur gegen **Ausstellung eines neuen** vom Entleiher **an Hand des Buches selbst** (mit genauer Angabe von Buchtitel, Bandnummer oder Jahrgang und Signatur) ausgefertigten **Leihscheines (Erneuerungsscheines).** Dieser Leihschein ist ausdrücklich als **„Erneuerungsschein"** zu bezeichnen. Das gleiche gilt entsprechend bei einem weiteren Verlängerungsantrag. Die Verlängerungsfrist läuft von dem Datum der Leihscheinerneuerung ab. Nach Ablauf von drei Monaten nach Aushändigung des Buches ist eine weitere Verlängerung nur bei **Vorlage des Buches im Ausleihamt** zulässig.

**Wenden!**

Wird nach Ablauf der ordentlichen Leihfrist eine weitere Verlängerung gewährt, so gilt diese nur solange, als das Werk nicht von anderer Seite verlangt wird. In letzterem Falle ist das Buch nach portopflichtiger Benachrichtigung durch die Ausleihstelle innerhalb 3 Tagen zurückzugeben.

Wird die rechtzeitige Erneuerung oder die rechtzeitige Rückgabe des Buches versäumt, so werden an den Benützer bis zur Erneuerung des Leihscheins oder der Rückgabe des Buches keine weiteren Bücher mehr abgegeben (§ 22 B.O.). Die Sperre tritt auch ein, wenn der Entleiher einer Aufforderung zur Rückgabe nicht innerhalb 3 Tagen nachkommt.

2. Der Entleiher haftet für jede Beschädigung des entliehenen Buches (Einschreiben, Anstreichen usw.). Wahrgenommene Schäden sind spätestens innerhalb 24 Stunden nach Empfang des Buches im Ausleihamt zu melden (§ 9 B.O.).

3. Die Weiterverleihung an einen anderen ist strengstens verboten und hat den Entzug der Leihberechtigung zur Folge (§ 26 B.O.).

4. Die Zahl der von einem Benützer insgesamt entliehenen Bücher soll in der Regel zehn nicht übersteigen (§ 27 B.O.).

5. Jeder Wohnungswechsel ist der Leihstelle sofort anzuzeigen. Vor Antritt einer Reise von mehr als 14 Tagen hat der Benützer die entliehenen Werke, deren Leihfrist abgelaufen ist oder während der Dauer der Abwesenheit abläuft, zurückzugeben. Er hat auch bei kürzerer Abwesenheit dafür zu sorgen, daß jederzeit die entliehenen Bücher zurückgegeben werden können (§ 23 B.O.).

6. Wird die oben festgesetzte **Frist** nicht beachtet, so ergeht eine Mahnung, für die eine Gebühr von 50 Pfg. erhoben wird. Der Einwand, einen Fristzettel oder eine Mahnung nicht erhalten zu haben, wird nicht berücksichtigt.

entgegengestanden haben? Mussten nicht Gemüther, die vor dem Nichts zurückbebten, die von der Hoffnung ewigen Heils nicht lassen konnten, aus dem Schweigen Buddha's vor Allem dies heraushören, dass ihnen zu hoffen nicht verboten war?

Mir scheint, dass sich unter den vielen Aeusserungen über diese Fragen, welche in dem grossen Complex der heiligen Schriften zusammengeflossen sind, die Spuren solcher Stimmungen, wie ich sie hier zu bezeichnen versuchte, in der That deutlich erkennen lassen.

König Pasenadi von Kosala, so wird erzählt[1]), traf einst auf der Reise zwischen seinen beiden Hauptstädten mit der Nonne Khemâ, einer weisheitsberühmten Jüngerin Buddha's zusammen. Der König brachte ihr seine Verehrung dar und befragte sie über die heilige Lehre.

„Ist, o Ehrwürdige," fragt der König, „der Vollendete (Tathâgata) jenseits des Todes?"

„Der Erhabene, o grosser König, hat nicht offenbart, dass der Vollendete jenseits des Todes ist."

„So ist der Vollendete jenseits des Todes nicht, o Ehrwürdige?"

„Auch dies, grosser König, hat der Erhabene nicht offenbart, dass der Vollendete jenseits des Todes nicht ist."

„So ist, Ehrwürdige, der Vollendete jenseits des Todes und ist zugleich nicht? — so ist weder, Ehrwürdige, der Vollendete jenseits des Todes noch ist er nicht?"

Die Antwort ist immer dieselbe: der Vollendete hat es nicht offenbart. Mit jener unbeholfenen Spitzfindigkeit, die dem Denken auf dieser Entwicklungsstufe eigen ist, bemüht sich der König, nicht nur die beiden nächstliegenden Alternativen von Sein und Nichtsein zu erschöpfen, sondern alle Fugen und Ritzen, durch welche der Sachverhalt sich

[1]) Saṃyutta Nikâya vol. IV, p. 374 ff. Man vergleiche mit dem folgenden Gespräch das Aggivacchagottasutta, Majjh. Nik. Nr. 72 (übersetzt von Warren 123 fg.).

dem Eingefangenwerden im logischen Netz entziehen könnte, zu verschliessen. Aber es ist vergeblich; der Erhabene hat es eben nicht offenbart.

Der König ist erstaunt. „Welches ist die Ursache, o Ehrwürdige, welches ist der Grund, um dessen willen der Erhabene dies nicht offenbart hat?“

„Lass mich,“ erwidert die Nonne, „dich hier selbst fragen, grosser König, und wie die Sache sich dir zu verhalten scheint, so antworte mir. Was meinst du, grosser König, hast du wohl einen Rechner oder einen Münzmeister oder einen Zählbeamten, der den Sand am Ganges zu zählen vermöchte, der sagen könnte: so viele Sandkörner, oder so viel Hunderte oder Tausende oder Hunderttausende von Sandkörnern sind dort?“

„Den habe ich nicht, o Ehrwürdige.“

„Oder hast du einen Rechner, einen Münzmeister oder einen Zählbeamten, der das Wasser im grossen Ocean zu messen vermöchte, der sagen könnte: so viele Maass Wasser, oder so viel Hunderte oder Tausende oder Hunderttausende von Maassen Wasser sind darinnen?“

„Den habe ich nicht, o Ehrwürdige.“

„Und warum nicht? Der grosse Ocean ist tief, unermesslich, unergründlich. So auch, grosser König, wenn man das Wesen des Vollendeten nach den Prädicaten der Körperlichkeit[1]) begreifen wollte: im Vollendeten wäre diese Körperlichkeit aufgehoben, ihre Wurzel wäre vernichtet, wie ein Palmbaum wäre sie abgehauen und beseitigt, so dass sie sich in Zukunft nicht wieder entwickeln kann. Der Vollendete, grosser König, ist frei davon, dass sein Wesen mit den Zahlen der Körperwelt zählbar wäre; er ist tief, unermesslich, un-

[1]) Nachher wird dasselbe, was hier von der Körperlichkeit gesagt ist, in Bezug auf die vier andern Gruppen von Elementen, aus denen sich das irdische Wesen zusammensetzt (Gefühle, Vorstellungen, Gestaltungen, Erkennen), wiederholt.

ergründlich wie der grosse Ocean. Dass der Vollendete jenseits des Todes ist, trifft nicht zu; dass der Vollendete jenseits des Todes nicht ist, trifft auch nicht zu; dass der Vollendete jenseits des Todes zugleich ist und nicht ist, trifft auch nicht zu; dass der Vollendete jenseits des Todes weder ist noch nicht ist, trifft auch nicht zu."

„Pasenadi aber, der König von Kosala, nahm die Rede Khemâ's, der Nonne, mit Freude und Beifall an, stand von seinem Sitz auf, neigte sich in Ehrfurcht vor Khemâ, der Nonne, umwandelte sie und ging davon[1])."

Wir werden kaum irren, wenn wir in diesem Dialog eine merkliche Abweichung von der scharfen Linie, auf welcher sich der Gedankengang in dem oben mitgetheilten Gespräch Buddha's und des Mâlunkyâputta hält (S. 318 fg.), zu erkennen meinen. Zwar wird die Frage nach der ewigen Fortdauer des Vollendeten hier so wenig wie dort beantwortet, aber warum kann sie nicht beantwortet werden? Des Vollendeten Wesen ist unergründlich tief, wie das Meer; das irdisch-menschliche Denken kann mit den Bestimmungen, über welche es gebietet, diese Tiefe nicht ausschöpfen. Wer Prädicate wie Sein und Nichtsein, gut genug für das Endliche, Bedingte, auf das schlechthin Unbedingte anwendet, der gleicht einem Mann, welcher den Sand am Ganges, die Tropfen im Meere zu zählen versucht[2]).

Wird die Abweisung der Frage, ob der Vollendete ewig lebt, so motivirt, ist dann diese Motivirung nicht selbst eine Antwort, ein Ja? Kein Sein im gewöhnlichen Sinn, aber

[1]) Der Text erzählt dann, wie der König bei einer spätern Gelegenheit die nämlichen Fragen an Buddha richtete und von ihm Wort für Wort die gleiche Antwort erhielt wie hier von der Jüngerin Khemâ.

[2]) „Kein Maass kann den bemessen, der hingegangen ist. Von ihm zu reden giebt es kein Wort. Da alle Daseinsformen (dhamma) aufgehoben sind, sind auch alle Pfade der Rede aufgehoben." Sutta Nipâta 1876.

doch sicher kein Nichtsein: ein höchstes Positives, für welches das Denken keinen Begriff, die Sprache keinen Ausdruck hat, das dem ewigkeitsdurstigen Ahnen in geheimnissverhüllter Herrlichkeit entgegenleuchtet.

Wir schliessen hier noch ein zweites Textstück [1]) an, welches eine ähnliche Stellung zu der Frage einnimmt, wie das zuletzt mitgetheilte.

„Zu dieser Zeit hatte ein Mönch mit Namen Yamaka die folgende k e t z e r i s c h e  M e i n u n g gefasst: ‚Ich verstehe die von dem Erhabenen verkündete Lehre dahin, dass ein Mönch, der das Haften (am Dasein) überwunden hat, wenn sein Leib zerbricht, der Vernichtung anheimfällt, dass er vergeht, dass er nicht ist jenseits des Todes.‘“

Wer als das Ziel, zu welchem der buddhistische Glaube den Vollendeten gelangen lässt, schlechthin das Nichts nennt, möge aus dieser Stelle entnehmen, dass der Mönch Yamaka eben diese Meinung vertrat und dass er sich dadurch der Ketzerei schuldig gemacht hat.

Der ehrwürdige Sâriputta unternimmt es ihn zu belehren.

„Was meinst du, Freund Yamaka, ist der Vollendete (Tathâgata) identisch mit der Körperlichkeit (d. h. stellt Buddha's Körper sein wahres Ich dar)? Siehst du es also an?“

„Das thue ich nicht, Freund.“

„Ist der Vollendete identisch mit den Empfindungen? den Vorstellungen? den Gestaltungen? dem Erkennen? Siehst du es also an?“

„Das thue ich nicht, Freund.“

„Was meinst du, Freund Yamaka, ist der Vollendete in der Körperlichkeit (. . den Empfindungen u. s. w.) enthalten? Siehst du es also an?“

„Das thue ich nicht, Freund.“

„Ist der Vollendete von der Körperlichkeit geschieden? Siehst du es also an?“

---

[1]) Saṃyutta Nikâya vol. III p. 109 fg.; vgl. Warren a. a. O. 138.

„Das thue ich nicht, Freund.“

„Was meinst du, Freund Yamaka, sind Körperlichkeit, Empfindungen, Vorstellungen, Gestaltungen und Erkennen (in ihrer Gesammtheit) der Vollendete? Siehst du es also an?“

„Das thue ich nicht, Freund.“

„Was meinst du, Freund Yamaka, körperlos, empfindungslos, vorstellungslos, gestaltungslos und erkenntnisslos: ist das der Vollendete? Siehst du es also an?“

„Das thue ich nicht, Freund.“

„So ist also, Freund Yamaka, schon hier in der sichtbaren Welt der Vollendete für dich nicht in Wahrheit und Wesenhaftigkeit zu erfassen. Hast du da ein Recht also zu sprechen: ‚Ich verstehe die von dem Erhabenen verkündete Lehre dahin, dass ein Mönch, der das Haften (am Dasein) überwunden hat, wenn sein Leib zerbricht, der Vernichtung anheimfällt, dass er vergeht, dass er nicht ist jenseits des Todes?‘“

„Dies war zuvor, Freund Sâriputta, die ketzerische Meinung, welche ich Unwissender hegte. Jetzt aber, wo ich den ehrwürdigen Sâriputta habe die Lehre verkünden hören, ist die ketzerische Meinung von mir gewichen, und ich habe die Lehre erkannt.“

So werden alle Versuche, das Ich des Vollendeten dialektisch zu bestimmen, zurückgewiesen. Es ist gewiss nicht die Meinung, dass irgend ein andrer solcher Versuch der richtige sein würde, aber von Sâriputta verborgen gehalten wird, und ebenso wenig soll das Unzutreffende aller dieser Lösungsversuche zu verstehen geben, dass der Vollendete überhaupt nicht ist. Das Denken, will Sâriputta sagen, ist hier an einem unergründlichen Geheimniss angelangt. Nach Enthüllung soll es nicht verlangen; der Mönch, der nach seiner Seelen Seligkeit strebt, hat Anderm nachzuforschen.

Wer auf eine ewige Zukunft scharf und klar verzichtete, würde anders reden; hinter den Schleier des Mysteriums

flüchtet sich das Verlangen, vor dem Denken, welches ein ewiges Sein als ein begreifliches hinzunehmen zögert, die Hoffnung auf ein Sein, das höher als alles Begreifen ist, zu retten.

Die Bestimmungen, welche man einem solchen Sein beilegen darf, sind selbstverständlich ausschliesslich negativ. „Es giebt, ihr Jünger, eine Stätte, wo nicht Erde noch Wasser ist, nicht Licht noch Luft, nicht Raumunendlichkeit noch Vernunftunendlichkeit noch Nichtirgendetwasheit noch die Aufhebung zugleich von Vorstellen und Nicht-Vorstellen, nicht diese Welt noch jene Welt, beides Sonne und Mond. Das heisse ich, ihr Jünger, weder Kommen noch Gehen noch Stehen, weder Sterben noch Geburt. Ohne Grundlage, ohne Fortgang, ohne Halt ist es: das ist des Leidens Ende[1].“ „Es giebt, ihr Jünger, ein Ungeborenes, Ungewordenes, nicht Gemachtes, nicht Gestaltetes. Gäbe es nicht, ihr Jünger, dies Ungeborne, Ungewordene, nicht Gemachte, nicht Gestaltete, würde es für das Geborene, Gewordene, Gemachte, Gestaltete keinen Ausweg geben[2].“

Scheinbar klingen diese Worte so, als hörten wir die Denker der Upanishaden vom Brahma reden, dem Ungebornen, Unvergehenden, das nicht gross, nicht klein ist, dessen Name ist „Nein, nein“, weil kein Wort sein Wesen erschöpfen kann. Und in der That sind wir eben hier an den Ort gelangt, an welchem der alte Gedanke des Brahma im Reich des buddhistischen Denkens zur Erscheinung kommt, so weit er dort überhaupt zur Erscheinung kommen kann. Die Idee des Nirvâna ist aus der des Brahma erwachsen[3].

---

[1]) Udâna VIII, 1. Man vergleiche aus der Literatur der Jainas Stellen wie Âyâranga Sutta I, 5, 6 (Sacred Books XXII, 52).

[2]) Udâna VIII, 3; Itivuttaka 43.

[3]) Vgl. Dahlmann, Nirvâna 23 fg , 114 fg. Besonders deutlich tritt der Zusammenhang von Brahma und Nirvâna hervor, wenn von der anupâdisesâ nibbânadhâtu „dem von Bestimmungen freien

Aber doch welche Kluft liegt zwischen beiden. Dem brahmanischen Denker ist das Brahma, das ungeschaffene, ewige eine so gewisse Realität, dass die Realität alles Geschaffenen darüber verblasst; aus dem Ungeschaffenen allein kommt dem Geschaffenen Dasein und Leben. Wenn aber der Buddhist vom Nirvâna redet, so bedeuten die Worte: „Es giebt ein Ungeschaffenes“ nur, dass das Geschaffene vom Leiden des Geschaffenseins sich erlösen kann[1]) — es giebt einen Weg aus der Welt des Geschaffenen hinaus in die dunkle Unendlichkeit. Führt er zu neuem Sein? Führt er in das Nichts? Der buddhistische Glaube hält sich auf der Messerschneide zwischen Beidem. Das Verlangen des nach Ewigem

---

Nirvânaelement“ die Rede ist, ganz wie in der Vedântalehre das Brahma vermöge der Upâdhis (Bestimmungen) in der Gestalt der Sinnenwelt, der individuellen Seelen erscheint, in seinem eignen, wahren Sein aber frei von Upâdhis verharrt (Deussen, System des Vedânta 327). Genau genommen würde jener Ausdruck anupâdisesâ nibbânadhâtu dem Nirvâna eine ähnliche Rolle als einer vermittelst der Upâdhis sich zum Weltdasein entfaltenden, in sich selbst aber von Upâdhis freien Allsubstanz zuweisen. Doch können wir dem Buddhismus eine derartige Auffassung des Nirvâna nicht wirklich zuschreiben; jener Ausdruck ist offenbar ein aus vorbuddhistischer Speculation fertig herübergenommenes festes Element. Vgl. Dahlmann 11—16.

[1]) Im Dhammapada (V. 383) heisst es: „Wenn du den Untergang der Sankhâra erkannt hast, kennst du das Ungeschaffene.“ Max Müller (Introduction l. c., p. XLIV) knüpft an diese Worte die Bemerkung: „This surely shows that even for Buddha a something existed which is not made, and which, therefore, is imperishable and eternal.“ Mir scheint, dass wir in dem Spruch auch einen andern Sinn finden können und, wenn wir ihn im Zusammenhang der buddhistischen Weltauffassung erwägen, einen andern Sinn finden müssen: Lass dein einziges Ziel sein, das Aufhören der Vergänglichkeit zu erkennen. Kennst du das, hast du die höchste Erkenntniss. Lass Andre dem Ungeschaffenen nachtrachten auf ihren Irrwegen, die sie über das Reich des Geschaffenen nie hinausführen werden. Für dich bestehe die Erlangung des Ungeschaffenen darin, dass du das Aufhören des Geschaffenen erreichst.

trachtenden Herzens hat nicht Nichts, und doch hat das Denken kein Etwas, das es festzuhalten vermöchte. In weitere Ferne konnte der Gedanke des Unendlichen, Ewigen dem Glauben nicht entschwinden, als hier, wo er, ein leiser Hauch, im Begriff sich in das Nichts zu tauchen, dem Blick zu entfliehen droht.

Ich schliesse mit einigen Sätzen aus den Spruchsammlungen der altbuddhistischen Literatur. Fügen diese auch dem Gesagten begrifflich nichts Neues hinzu, so werden sie doch deutlicher als alle abstracten Entwicklungen zeigen, welche Töne im Kreise jener alten Mönchsgemeinde zu klingen anhoben, wenn die Saite des Nirvâna berührt wurde.

„Wenn sich die Wogen, die furchtbaren, erheben, wo finden die von den Wassern Umringten, die von Alter und Tod Bedrängten eine Insel? Das verkünde ich dir, o Kappa.“

„Wo es kein Etwas giebt, wo es kein Festhalten giebt, die Insel, die einzige: das Nirvâna nenne ich sie, das Ende von Alter und Tod.“

„Versenkten Geistes die Unentwegten, die gewaltig ringen immerdar, sie ergreifen das Nirvâna, die Weisen, den Gewinn, über den kein andrer Gewinn geht.“

„Hunger ist die schwerste Krankheit; die Sankhâra sind das schwerste Leiden; dies erkennend wahrhaftig erlangt man das Nirvâna, die höchste Seligkeit.“

„Die Weisen, die keinem Wesen ein Leid thun, die ihren Leib im Zaume halten immerdar, sie wandeln zu der ewigen Stätte; wer dorthin gelangt ist, weiss von keinem Leid.“

„Der von Güte durchdrungen ist, der Mönch, der an Buddha's Lehre hält, er wende sich zu dem Lande des Friedens, wo die Vergänglichkeit Ruhe findet, zur Seligkeit[1].“

---

[1]) Suttanipâta 1093. 1094, Dhammapada 23. 203. 225. 368.

DRITTES CAPITEL.

# Der Satz vom Wege zur Aufhebung des Leidens.

---

### Pflichten gegen den Nächsten.

Indem wir dem Wege folgten, den die Glaubensregel der vier heiligen Wahrheiten vorzeichnet, haben wir, dem zweiten und dritten dieser Sätze entsprechend, entwickelt, was sich als die Metaphysik des Buddhismus bezeichnen liesse: das Bild der in die Verkettung der Causalität gebannten Welt, des leidenvollen Diesseits, und das Bild des Jenseits, in welchem Werden und Vergehen zur Ruhe gekommen, die Flamme des Leidens erloschen ist. Der vierte Satz der heiligen Wahrheiten lehrt den Weg kennen, der aus der Welt in das Reich der Erlösung hinüberführt; man kann den Kreis von Gedanken, auf welche er hindeutet, die Ethik des Buddhismus nennen[1]).

---

[1]) Gliedert man die Darstellung des Buddhismus nach den beiden Kategorien, auf welchen schon die Eintheilung der heiligen Texte beruht, von Dhamma und Vinaya, d. h. etwa von Lehre und Ordnung, so muss die Ethik nach buddhistischer Auffassung zur „Lehre“ gestellt werden. Die heiligen Wahrheiten, welche als der kürzeste Ausdruck der Lehre zu gelten haben, schliessen im letzten der vier Sätze die Ethik in sich, und überhaupt haben die in das ethische Gebiet fallenden Gedankenkreise durchweg im „Korb der Lehre“, d. h. in dem Complex der auf den Dhamma bezüglichen heiligen Texte ihren Platz gefunden. Die der „Lehre“ gegenübergestellte „Ordnung“ ist nicht in ethischem, sondern in rechtlichem Sinne zu verstehen; es ist die Ordnung für das Gemeindeleben des Mönchsordens.

„Dies, ihr Mönche,“ so lautet dieser Satz, „ist die heilige Wahrheit vom Wege zur Aufhebung des Leidens: es ist dieser heilige, achttheilige Pfad, der da heisst: rechtes Glauben, rechtes Entschliessen, rechtes Wort, rechte That, rechtes Leben, rechtes Streben, rechtes Gedenken, rechtes Sichversenken.“

Inhalt und Farbe empfangen die hier aufgeführten Begriffe aus den vielen Lehrreden Buddha's, in welchen der zur Erlösung führende Heilsweg beschrieben wird. Der scholastische Apparat, von dem das indische Denken sich nun einmal nicht losmachen kann, wird nicht gespart. Alles hat seinen feststehenden, immer wiederkehrenden Ausdruck. Tugenden und Untugenden haben ihre Zahl: es giebt ein vierfaches Vorwärtsstreben, es giebt fünf Kräfte und fünf Organe des sittlichen Lebens. Die fünf Hindernisse und die sieben Elemente der Erleuchtung kennen auch Ketzer und Ungläubige, aber nur die Jünger Buddha's wissen, wie sich jene Fünfheit zur Zehnzahl, diese Siebenheit zur Vierzehnzahl entfaltet[1]).

Werthvoller als diese Scholastik sind für das Verständniss davon, wie das Sittliche sich der buddhistischen Auffassung darstellte, die schönen Sprüche der poetischen Sammlungen, dazu Fabeln und Gleichnisse, vor Allem aber die Idealgestalt Buddha's selbst, wie die fromme Phantasie seiner Jünger sie gebildet hat. Nicht in seinem letzten Erdendasein allein, sondern in Hunderten vergangener Existenzen hat er unablässig allen Vollkommenheiten, die ihn der höchsten Buddhawürde näher führten, nachgetrachtet und in zahllosen Handlungen unbesieglicher Willensstärke und aufopfernder Entsagung ein Vorbild für seine Gläubigen geschaffen. Die Züge, aus welchen dies ethische Ideal gebildet ist, lassen selbstverständlich auf Schritt und Tritt den mönchischen Character

[1]) Saṃyutta Nikâya vol. III, fol. pi' fg. der Phayre'schen Handschrift.

der buddhistischen Sittlichkeit empfinden. Das wahre heilige Leben ist das Leben des Mönchs; das weltliche Leben ist ein unvollkommenes, nothwendig unbefriedigtes, die Vorstufe der Schwachen. Die Grundforderung aber für den Mönch heisst nicht: du sollst in dieser Welt leben und diese Welt gestalten zu einer solchen, die des Lebens werth ist — sondern sie heisst: du sollst dich von dieser Welt lösen.

Es braucht kaum gesagt zu werden, dass jedes Unternehmen in jenen Aufzählungen moralischer Begriffe sammt Sprüchen und Erzählungen eine förmliche, zusammenhängende Sittenlehre entdecken zu wollen, der wissenschaftlichen Wahrheit zuwiderlaufen würde. Immerhin finden sich doch in den heiligen Texten Aeusserungen, welche einen bestimmten Weg des Denkens durch das weite Gebiet des sittlichen Thuns und Lassens, eine Sonderung dessen, was zur Seligkeit und Erlösung dient, in gewisse Hauptgruppen andeuten. Vor Allem kehren stehend drei Kategorien gewissermassen als die Ueberschriften von drei Capiteln der Ethik wieder: Rechtschaffenheit, Sichversenken und Weisheit[1]). In der Erzählung von Buddha's letzten Reden wird zu wiederholten Malen die Predigt, in der er die Lehre vom Wege des Heils zusammenfasst, mit den Worten beschrieben: „Dies ist Rechtschaffenheit. Dies ist Sichversenken. Dies ist Weisheit. Von Rechtschaffenheit durchdrungen ist Versenkung fruchtbar und segensreich; von Versenkung durchdrungen ist Weisheit fruchtbar und segensreich; von Weisheit durchdrungen wird die Seele ganz und gar von allem Haften erlöst, von dem Haften an der Begier, von dem Haften am Werden, von dem Haften am Irrthum, von dem Haften am Nichtwissen.“ Jene drei Gebiete sittlichen Lebens werden mit den Stationen einer

---

[1]) Die Pâli-Ausdrücke sind: sîla, samâdhi (oder citta), paññâ. Die naheliegende Erwartung, dass für die Behandlung dieses Gebiets in den heiligen Texten vor Allem die achtfache Gliederung des „heiligen achttheiligen Pfades“ maassgebend zu sein hätte, bestätigt sich nicht.

Reise verglichen; das Ziel der Reise ist die Erlösung. Die Grundlage von Allem ist Rechtschaffenheit des Wandels, aber auch umgekehrt empfängt die äussere Rechtschaffenheit erst von der frommen Weisheit ihre Vollendung. „Wie man mit der Hand die Hand, mit dem Fuss den Fuss wäscht, so wird auch Rechtschaffenheit durch Weisheit geläutert, und Weisheit wird durch Rechtschaffenheit geläutert. Wo Rechtschaffenheit, da Weisheit; wo Weisheit, da Rechtschaffenheit. Und des Rechtschaffenen Weisheit, des Weisen Rechtschaffenheit gilt in der Welt von aller Rechtschaffenheit und aller Weisheit am höchsten[1].“

Als der Grund, auf welchem Wesen und Kraft des sittlichen Gebotes ruht, kann dem buddhistischen Denken selbstverständlich ebenso wenig der Wille eines höchsten Gesetzgebers und Herrschers im Reiche der sittlichen Welt erscheinen, wie etwa ein kategorischer Imperativ irgend welcher Art. Vielmehr beruht der unterscheidende Vorzug des sittlichen Handelns gegenüber dem unsittlichen durchaus auf dem Ertrag für den Handelnden selbst, welcher naturnothwendig an die eine und die andre Handlung geknüpft ist. Hier Lohn — dort Strafe. „Wer mit unreinen Gedanken redet oder handelt, dem folgt Leiden nach, wie das Rad dem Fusse des Zugthiers. Wer mit reinen Gedanken redet oder handelt, dem folgt Freude nach, wie der Schatten, der nicht von ihm weicht[2].“ „Ein Landmann, der ein fruchtbares Feld sähe und keinen Samen darauf streute, würde nicht nach Frucht trachten. Also auch ich, der ich nach dem Lohn guter Werke begehre, wenn ich ein herrliches Feld des Handelns sähe und nicht Gutes thäte, würde nicht nach dem Lohn der Werke trachten[3].“ So empfängt das Sittliche seinen Werth allein daher, dass es Mittel zum Zweck ist, im Kleinen das Mittel

[1] Soṇadaṇḍa Sutta (Dîgha Nikâya).

[2] Dhammapada 1. 2.

[3] Cariyâ Piṭaka I, 2.

zu den geringen Zielen glücklichen Lebens hienieden oder in künftigen Daseinsformen, im Grossen das Mittel zu dem höchsten, absoluten Ziel der Erlösung.

Bleiben wir nun zunächst bei der Forderung stehen, die der Buddhismus zur Voraussetzung und Vorstufe aller höheren sittlichen Vollkommenheit macht, dem Gebot der „Rechtschaffenheit“, so finden wir den Inhalt dieses Gebotes in einer Reihe durchweg negativer Bestimmungen ausgedrückt. Rechtschaffen ist, wer sich in Wort und That von allem Unreinen fern hält. In den verschiedenen Reihen von Verboten, zu welchen diese Forderung in den heiligen Texten auseinander gelegt wird, tritt besonders ein Complex von fünf Ordnungen in den Vordergrund, deren stete Befolgung die „fünffache Rechtschaffenheit“ ausmacht. Ihr Inhalt ist:

1. kein lebendes Wesen zu tödten[1]);
2. sich nicht an fremdem Eigenthum zu vergreifen;
3. nicht die Gattin eines Andern zu berühren;
4. nicht die Unwahrheit zu reden;
5. nicht berauschende Getränke zu trinken[2]).

Für Mönche tritt statt des dritten dieser Sätze das Gebot absoluter Keuschheit ein, und es kommt für sie eine grosse

---

[1]) Bis zu welchem Extrem der Buddhismus und überhaupt die indische Anschauung die Rücksicht auf das Leben auch des kleinsten Thieres zu treiben gebietet, ist bekannt. Zahlreichen Vorschriften für das tägliche Leben der Mönche liegt diese Rücksicht zu Grunde. Wasser, in dem animalisches Leben irgend welcher Art enthalten ist, darf ein Mönch nicht trinken und es ebenso wenig auf Gras oder Lehm ausgiessen (Pâcittiya 20. 62). Als Mönche sich seidene Decken zu verschaffen suchen, murren die Seidenweber und sprechen: „Unser Unglück ist es, unser Missgeschick ist es, dass wir um des Lebensunterhalts willen, um unsrer Weiber und Kinder willen viele kleine Thiere tödten müssen.“ Und Buddha verbietet den Mönchen mit Rücksicht hierauf den Gebrauch seidener Decken (Vinaya Piṭaka vol. III p. 224).

[2]) Die vier ersten Verbote finden sich genau übereinstimmend auch bei den Brahmanen und den Jainas. Sie scheinen brahmanischen Ursprungs zu sein. Vgl. Jacobi, Sacred Books XXII p. XXII fg.

Reihe anderweitiger Verbote hinzu, in denen die Enthaltung von weltlichen Bequemlichkeiten und Lustbarkeiten, von aller irdischen Vielgeschäftigkeit wie von allem Sichgehenlassen ihnen zur Pflicht gemacht wird. In den ausführlicheren Auslassungen, die wir den einzelnen Verboten beigefügt finden[1], ist nicht selten die Schranke des bloss Negativen durchbrochen. Es konnte ja nicht anders sein, als dass, gleichviel ob das Grundprincip der buddhistischen Ethik die Sittlichkeit als eine positiv gestaltende Macht zu verstehen erlaubte oder nicht, doch für das lebendige sittliche Bewusstsein das „du sollst nicht" sich auf Schritt und Tritt in ein „du sollst" umsetzen musste. So finden wir gleich das erste jener Verbote, das des Tödtens, in einer Weise ausgeführt, die hinter der christlichen Auffassung jenes Gebotes, „das zu den Alten gesagt ist: du sollst nicht tödten," kaum zurückbleibt. „Wie ist ein Mönch der Rechtschaffenheit theilhaftig?" fragt Buddha und beginnt dann selbst die Beantwortung dieser Frage in folgenden Sätzen: „Ein Mönch lässt davon ab, lebende Wesen zu tödten; er enthält sich der Tödtung lebender Wesen. Er legt den Stab nieder; er legt die Waffe nieder. Er ist mitleidig und barmherzig; freundlich trachtet er nach dem Wohl aller lebenden Wesen. Das ist ein Theil seiner Rechtschaffenheit." Aus dem Verbot des Verleumdens wird in jener selben Rede Buddha's in folgender Weise ein positiver Inhalt entwickelt: „Er lässt von verleumderischem Wort ab; er enthält sich verleumderischen Wortes. Was er hier gehört hat, sagt er nicht dort wieder, um Jene von Diesen zu trennen; was er dort gehört hat, sagt er nicht hier wieder, um Diese von Jenen zu trennen. Er ist der Getrennten Vereiner und der Vereinten Befestiger. Der Eintracht freut er sich; die Eintracht pflegt er; an der Eintracht

---

[1] Man vergleiche den umfänglichen hierher gehörigen Abschnitt im Sâmaññaphala Sutta (der Predigt von dem Lohn des Asketenthums).

hat er seine Wonne; des eintrachtschaffenden Wortes Redner ist er. Auch dies ist ein Theil seiner Rechtschaffenheit."

Bei Allem bleibt es doch wahr, dass die Verbote weit die Gebote überwiegen; der Kreis des Gebotenen geht nur an wenigen Stellen über das hinaus, was in dem stillen Einfluss, den gute Menschen auch ohne zu handeln durch ihr blosses Dasein üben, von selbst enthalten ist. Wie es vor Allem der weiblichen Natur eigen ist, solchen Einfluss auch schweigend um sich zu verbreiten, werden wir dem Typus der Sittlichkeit, welcher im Buddhismus zur Erscheinung kommt, einen Zug des Weiblichen beizulegen wohl berechtigt sein.

Man hat, indem man bemüht war, den Buddhismus dem Christenthum anzunähern, als den Kern frommer Sittlichkeit des Buddhisten erbarmende Liebe gegen alle Wesen hingestellt. Darin liegt etwas Wahres. Aber man sieht doch die innerliche Verschiedenheit der beiden sittlichen Potenzen. Die Sprache des Buddhismus hat keine Worte für die Poesie der christlichen Liebe, welcher jenes Loblied des Paulus gilt, der Liebe, die grösser ist als Glaube und Hoffnung, ohne die auch wer mit Menschen- und Engelzungen redete, ein tönend Erz wäre oder eine klingende Schelle; und so haben die Realitäten, in welchen jene Poesie innerhalb der christlichen Welt Fleisch und Blut annahm, in der Geschichte des Buddhismus nicht ihres Gleichen. Man kann sagen, dass die Liebe, wie sie sich in der buddhistischen Sittlichkeit darstellt, in ähnlicher Weise, zwischen Negativem und Positivem schwebend, sich der christlichen Liebe annähert, ohne sich doch mit ihr zu berühren, wie die Seligkeit des Nirvâna, von der christlichen Idee der Seligkeit im Grunde durchaus verschieden, doch zu ihr, wie wir sahen, in gewisser Weise hinüberschwankt. Der Buddhismus gebietet nicht sowohl, seinen Feind zu lieben, als seinen Feind nicht zu hassen; er erweckt und nährt die Stimmung freundlicher Güte und Barmherzigkeit gegen die ganze Welt, ohne je zu vergessen, dass alles

Haften des eignen Herzens an andern Wesen ein Sichverstricken in die Freude und darum in das Leiden der Vergänglichkeit ist. „Alle Schmerzen und Klagen, alle Leiden in der Welt von mancherlei Gestalt, sie kommen durch das, was Einem lieb ist; wo es nichts Liebes giebt, entstehen auch sie nicht. Darum sind freudenreich und von Schmerz frei, die nichts Liebes in der Welt haben. Darum möge, wer dahin strebt, wo es nicht Schmerz noch Unreinheit giebt, nichts in der Welt sich lieb sein lassen[1]." So ist die Güte des Buddhisten weit entfernt von der grundlos räthselhaften Selbsthingabe des Liebens; das treibende Moment in ihr ist reflectirende Verständigkeit, die Ueberzeugung, dass es so für Alle das Beste ist, nicht zum mindesten aber die Erwartung, dass an gütiges Handeln das Naturgesetz der Vergeltung den reichsten Lohn knüpfen wird.

„Wer den Zorn, der sich in ihm erhebt," lesen wir im Dhammapada[2], „in der Gewalt hält, wie einen rollenden Wagen, den nenne ich den wahren Wagenlenker; ein Andrer ist nichts als ein Zügelhalter." „Durch Nicht-Zürnen überwinde man den Zorn; das Böse überwinde man mit Gutem; den Geizigen überwinde man mit Gaben; durch Wahrheit überwinde man den Lügner". Wen böse Menschen schmähen, der soll sagen: „Sie sind gut, sie sind sehr gut, dass sie mich nicht schlagen". Schlagen sie ihn, sagt er: „Sie sind gut, dass sie mich nicht mit Erdklumpen werfen." Tödten sie ihn mit scharfer Waffe, sagt er: „Es giebt Jünger des Erhabenen, denen Leib und Leben Qual, Pein und Ekel bereitet und die gewaltsamen Tod aufsuchen. Solchen Tod habe ich ohne ihn zu suchen gefunden[3]." „‚Er hat mich gescholten, er hat mich geschlagen, er hat mich bedrückt, er hat mich beraubt' — die solchen Gedanken nachhängen, bei denen kommt die

[1] Udâna VIII, 8.

[2] Vers 222. 223.

[3] Saṃyutta Nikâya vol. IV p. 61 fg. (in abgekürzter Paraphrase).

Feindschaft nicht zur Ruhe. — ‚Er hat mich gescholten, er hat mich geschlagen, er hat mich bedrückt, er hat mich beraubt' — die solchen Gedanken nicht nachhängen, bei denen kommt die Feindschaft zur Ruhe. Denn nicht durch Feindschaft kommt je Feindschaft zur Ruhe hienieden; durch Nichtfeindschaft kommt sie zur Ruhe; das ist die Ordnung von alters her[1]."

Der letzte dieser Verse hängt mit einer Erzählung zusammen, die sich schon in einem der canonischen Bücher findet[2]) und beachtet zu werden verdient, wenn man wissen will, ob und wie der christliche Gedanke, dass Furcht nicht in der Liebe ist, sondern die völlige Liebe die Furcht austreibt, auf dem Boden der buddhistischen Verständigkeitsmoral wiederkehrt.

Als einmal Streit in der Jüngergemeinde ausgebrochen ist, erzählt Buddha den Unzufriedenen die Geschichte vom König Leidelang, den sein mächtiger Nachbar Brahmadatta von seinem Reich vertrieben und aller Habe beraubt hat. Als Bettelmönch verkleidet flüchtete der Besiegte mit seinem Weibe aus der Heimath und suchte zu Benares, in der Hauptstadt seines Feindes, in der Verborgenheit eine Zuflucht. Dort gebar die Königin einen Sohn, den nannte sie Lebelang; der wurde ein kluger Knabe, geschickt in allen Künsten. Eines Tages wurde Leidelang von einem seiner ehemaligen Hofleute erkannt und sein Aufenthalt dem König Brahmadatta verrathen; da befahl der König ihn sammt seiner Gemahlin gebunden durch alle Strassen der Stadt zu führen und ihn dann draussen in vier Stücke zu hauen. Lebelang aber sah, wie sein Vater und seine Mutter in Banden durch die Stadt geführt wurden. Und er ging zu seinem Vater hin, der sprach zu ihm: „Mein Sohn Lebelang, sieh nicht zu weit und nicht

[1]) Dhammapada 3 ff.

[2]) Mahâvagga X, 2.

zu nah. Denn nicht durch Feindschaft kommt Feindschaft zur Ruhe, mein Sohn Lebelang; durch Nichtfeindschaft, mein Sohn Lebelang, kommt Feindschaft zur Ruhe.“

Darauf wurde der König Leidelang und sein Weib hingerichtet. Lebelang aber machte die Wächter, die bei den Leichen aufgestellt waren, trunken, und als sie eingeschlafen waren, verbrannte er die beiden Todten und schritt mit gefalteten Händen dreimal um den Scheiterhaufen. Dann ging er in den Wald und weinte und klagte, so viel sein Herz begehrte, wischte sich darauf die Thränen ab, ging in die Stadt und nahm einen Dienst in den Elefantenställen des Königs. Durch seinen schönen Gesang erwarb er sich die Gunst Brahmadatta's, der machte ihn zu seinem vertrauten Freunde. Eines Tages begleitete er den König auf die Jagd. Sie waren beide allein; Lebelang hatte gemacht, dass das Gefolge einen andern Weg zog. Da wurde der König müde, legte sein Haupt auf Lebelang's Schooss und schlief alsbald ein. „Da dachte der Knabe Lebelang: ‚Dieser König Brahmadatta von Benares hat uns viel Uebles gethan. Er hat uns Heer und Tross und Land und Schatz und Vorräthe genommen und hat meinen Vater und meine Mutter getödtet. Jetzt ist die Zeit für mich gekommen, meiner Feindschaft Genüge zu thun.‘ Und er zog sein Schwert aus der Scheide. Aber da kam dem Knaben Lebelang dieser Gedanke: ‚Mein Vater hat, als er zum Tode geführt wurde, zu mir gesprochen: „Mein Sohn Lebelang, sieh nicht zu weit und nicht zu nah. Denn nicht durch Feindschaft kommt Feindschaft zur Ruhe, mein Sohn Lebelang; durch Nichtfeindschaft, mein Sohn Lebelang, kommt Feindschaft zur Ruhe.“ Es wäre nicht recht, wenn ich meines Vaters Wort überträte.‘ Da steckte er sein Schwert wieder in die Scheide.“ Dreimal überkam ihn die Begier nach Rache; dreimal bezwang die Erinnerung an die letzten Worte seines Vaters den Hass. Da fuhr der König aus dem Schlaf auf; ein böser Traum hatte ihn geweckt; er hatte von

Lebelang geträumt, dass er mit dem Schwert ihm nach dem Leben trachte. „Da fasste der Knabe Lebelang mit der Linken das Haupt des Königs Brahmadatta von Benares, mit der Rechten zog er sein Schwert und sprach zu Brahmadatta, dem König von Benares: ‚Ich bin der Knabe Lebelang, o König, der Sohn des Königs Leidelang von Kosala. Du hast uns viel Uebles gethan; du hast uns Heer und Tross und Land und Schatz und Vorräthe genommen und hast meinen Vater und meine Mutter getödtet. Jetzt ist die Zeit für mich gekommen, meiner Feindschaft Genüge zu thun.‘ Da fiel der König Brahmadatta von Benares dem Knaben Lebelang zu Füssen und sprach zu dem Knaben Lebelang: ‚Schenke mir das Leben, mein Sohn Lebelang; schenke mir das Leben, mein Sohn Lebelang!‘ ‚Wie vermag ich dir das Leben zu schenken, o König? Du bist es, o König, der mir das Leben schenken muss.‘ ‚So schenke du mir das Leben, mein Sohn Lebelang, und ich will dir auch das Leben schenken.‘ Da schenkten der König Brahmadatta von Benares und der Knabe Lebelang einander das Leben, reichten sich die Hände und schwuren einander nichts Böses zu thun. — Und König Brahmadatta von Benares sprach zum Knaben Lebelang: ‚Mein Sohn Lebelang, was dein Vater vor seinem Tode zu dir gesagt hat: „Sieh nicht zu weit und nicht zu nah. Denn nicht durch Feindschaft kommt Feindschaft zur Ruhe; durch Nichtfeindschaft kommt Feindschaft zur Ruhe“ — was hat dein Vater damit gemeint?‘ ‚Was mein Vater, o König, vor seinem Tode zu mir gesagt hat: „Sieh nicht zu weit,“ bedeutet: „Lass die Feindschaft nicht lange währen“; das hat mein Vater gemeint, als er vor seinem Tode sagte: „Sieh nicht zu weit.“ Und was mein Vater, o König, vor seinem Tode zu mir gesagt hat: „Nicht zu nah,“ bedeutet: „Entzweie dich nicht voreilig mit deinen Freunden“; das hat mein Vater gemeint, als er vor seinem Tode sagte: „Nicht zu nah.“ Und was mein Vater, o König,

vor seinem Tode zu mir gesagt hat: „Denn nicht durch Feindschaft kommt Feindschaft zur Ruhe, durch Nichtfeindschaft kommt Feindschaft zur Ruhe“ bedeutet dies: Du, o König, hast meinen Vater und meine Mutter getödtet. Wollte ich jetzt dir, o König, das Leben nehmen, so würden die, welche dir anhangen, o König, mir das Leben nehmen, und die, welche mir anhangen, würden Jenen das Leben nehmen; so würde unsre Feindschaft durch Feindschaft nicht zur Ruhe kommen. Jetzt aber hast du mir, o König, das Leben geschenkt, und ich habe dir, o König, das Leben geschenkt; so ist durch Nichtfeindschaft unsre Feindschaft zur Ruhe gekommen. Das hat mein Vater gemeint, als er vor seinem Tode sagte: „Denn nicht durch Feindschaft kommt Feindschaft zur Ruhe; durch Nichtfeindschaft kommt Feindschaft zur Ruhe.“‘ Da dachte König Brahmadatta von Benares: ‚Wunderbar! Erstaunlich! Was für ein kluger Knabe ist dieser Lebelang, dass er den Sinn dessen, was sein Vater so kurz gesagt hat, so ausführlich deuten kann.‘ Und er gab ihm Alles, was seinem Vater gehört hatte, Heer und Tross und Land und Schatz und Vorräthe, und gab ihm seine Tochter zur Gemahlin.“

Wenn der Buddhismus Vergebung des Unrechts, das man uns gethan, predigt, so darf man den Gedanken, der gelegentlich aus dieser Moral hervorblickt, nicht übersehen, dass in den Händeln der Welt Verzeihen und Sichversöhnen eine vortheilhaftere Politik ist, als sich zu rächen. Der Satz, dass Feindschaft nicht durch Feindschaft zur Ruhe kommt, bewahrheitet sich sehr greifbar an dem klugen Knaben Lebelang, dessen Versöhnlichkeit soweit geht, dass er mit dem grausamen Mörder seiner Eltern Frieden und Freundschaft schliesst: statt sein Leben zu verlieren, erhält er ein Königreich und eine Königstochter zur Gemahlin.

Innerlicher und schöner ist das Gebot des Vergebens und der Feindesliebe in der rührenden Erzählung vom Prinzen

Kunâla ausgesprochen[1]), dem Sohn des grossen Königs Asoka (um 250 vor Chr.). Kunâla — sein Name ist ihm um seiner wunderbar schönen Augen willen gegeben, die so schön sind wie die Augen des Vogels Kunâla — lebt vom Geräusch des Hofes entfernt, dem Sinnen über die Vergänglichkeit hingegeben. Eine der Königinnen entbrennt in Liebe zu dem schönen Jüngling: er weist sie zurück. Die Verschmähte, nach Rache dürstend, erlässt, als er später in eine entfernte Provinz gesandt ist, dorthin einen Befehl, untersiegelt mit dem listig entwandten Elfenbeinsiegel des Königs, dem Prinzen die Augen auszureissen. Als der Befehl anlangt, kann Niemand es über sich gewinnen, an die herrlichen Augen Hand anzulegen. Der Prinz selbst fordert die Leute auf, den Befehl zu vollziehen. Endlich findet sich ein Mensch, widrig anzusehen, der die Vollstreckung übernimmt. Als unter den Klagen der weinenden Menge das erste Auge ausgerissen ist, nimmt Kunâla es in die Hand und spricht: „Warum siehst du nicht mehr die Gestalten, die du noch eben sahst, grobe Kugel von Fleisch? Wie betrügen sie sich doch, welcher Tadel trifft die Thoren, die an dir hängen und sagen: ‚Das bin ich.‘“ Und als auch das zweite Auge ihm ausgerissen ist, spricht er: „Das Auge von Fleisch, das schwer zu erlangende, ist mir entrissen, aber ich habe das vollkommene, untadelige Auge der Weisheit erworben. Der König lässt mich nicht mehr seinen Sohn sein, aber ich bin der Sohn des hocherhabenen Königs der Wahrheit geworden. Das Reich habe ich verloren, daran Schmerzen und Leiden haften: das Reich der Wahrheit habe ich gewonnen, das Schmerz und Leiden vernichtet.“ Man meldet ihm, dass es die Königin ist, von welcher der Befehl gegen ihn ausgegangen.

---

[1]) Divyâvadâna p. 405 ff. Der südbuddhistischen Literatur ist die Erzählung, so weit bis jetzt festgestellt, nicht bekannt, wohl aber der jainistischen.

Da spricht er: „Möge sie noch lange Glück, Leben und Macht geniessen, die den Befehl gesandt, durch welchen mir so hohes Heil widerfahren ist.“ Und er zieht als Bettler mit seiner Gattin fort. Als er zur Stadt seines Vaters kommt, singt er vor dem Palast zur Laute. Der König vernimmt Kunâla's Stimme; er lässt ihn zu sich rufen, aber als er den Blinden vor sich sieht, erkennt er seinen Sohn nicht wieder. Endlich kommt die Wahrheit an den Tag. Der König will im Uebermaass von Gram und Zorn die schuldige Königin martern und tödten. Aber Kunâla spricht: „Wenn sie unedel gehandelt, so handle du edel; tödte nicht ein Weib. Es giebt keinen höheren Lohn, als den für das Wohlwollen; die Geduld, o Herr, ist von dem Vollendeten gepriesen.“ Und er neigt sich vor dem König; „O König, ich fühle keinen Schmerz, und trotz der Grausamkeit, die mir widerfahren ist, fühle ich nicht das Feuer des Zornes. Mein Herz hat nur Wohlwollen für meine Mutter, die befohlen hat, mir die Augen auszureissen. So gewiss diese Worte Wahrheit sind, mögen meine Augen wieder werden, wie sie waren“ — und seine Augen waren in ihrer alten Schönheit da wie zuvor.

Nirgends hat die buddhistische Poesie Vergeben und Feindesliebe schöner verherrlicht, als in der Erzählung von Kunâla. Aber auch hier fühlt man jenen kühlen Hauch, der alle Gebilde der buddhistischen Sittlichkeit umweht. Der Weise steht auf einer Höhe, an die kein Thun der Menschen heranreicht. Er zürnt nicht über das Unrecht, das sündige Leidenschaft ihm anthun möchte, aber er leidet auch nicht unter diesem Unrecht. Der Leib, über welchen seine Feinde Gewalt haben, ist nicht er selbst. Unbekümmert um andrer Menschen Thun lässt er sein Wohlwollen sich über Böse wie über Gute ergiessen. „Die mir Schmerz zufügen und die mir Freude bereiten, gegen Alle bin ich gleich; Zuneigung und Hass kenne ich nicht. In Freude und Leid bleibe ich un-

bewegt, in Ehren und Unehren; überall bin ich gleich. Das ist die Vollendung meines Gleichmuths[1])."

Die Buddhisten besassen eine Vorliebe für planmässige und methodische, an feste Zeiten geknüpfte Hingabe an gewisse Stimmungen und Betrachtungen, für welche man sich vorher recht eigentlich in die entsprechende Positur warf. So finden sich auch specielle Regeln, welche für diese in's Wunderliche umschlagende Eigenthümlichkeit der buddhistischen Praxis höchst characteristisch sind, über die Art und Weise, wie man die Stimmung der Freundschaft mit allen Wesen in der Welt, der Reihe der vier Himmelsgegenden folgend, in sich walten lassen soll. Buddha sagt: „Nach der Mahlzeit, wenn ich von dem Almosengange zurückgekehrt bin, gehe ich zum Walde. Da häufe ich die Gräser oder Blätter, die sich dort finden, zusammen und setze mich darauf nieder, mit gekreuzten Beinen, den Körper gerade aufgerichtet, das Antlitz mit wachsamem Denken (wie mit einem Heiligenschein) umgebend. So verweile ich, indem ich die Kraft der Freundschaft, die meinen Sinn erfüllt, über eine Weltgegend hin sich erstrecken lasse; ebenso über die zweite, die dritte, die vierte, nach oben, nach unten, in die Quere; nach allen Seiten, in aller Vollständigkeit über das All der ganzen Welt hin lasse ich die Kraft der Freundschaft, die meinen Sinn erfüllt, die weite, grosse, unermessliche, die von keinem Hass weiss, die nach keinem Schaden trachtet, sich erstrecken[2])."

In wem solches Freundschaftsgefühl allen Wesen gegenüber waltet, der besitzt in ihm eine magische Kraft; Menschen

---

[1]) Cariyâ Piṭaka III, 15.

[2]) Es folgen mehrere Wiederholungen desselben Passus, in denen es statt „Kraft der Freundschaft" heisst: Kraft des Erbarmens, Kraft der Fröhlichkeit, Kraft des Gleichmuths (Anguttara Nikâya III, 63, 6; vol. I, pag. 183; vgl. vol. II fol. chu der Phayre'schen Handschr., wo dieselbe geistige Uebung auch den brahmanischen Asketen beigelegt wird; Saṃyutta Nikâya vol. II fol. tho' der Handschr.; Childers' Dictionary p. 624).

und Thiere, auf die er einen Strahl dieser Kraft fallen lässt, werden dadurch wunderbar besänftigt und angezogen. Devadatta, der Judas Ischarioth unter den Jüngern Buddha's, lässt einen wilden Elephanten in einer engen Gasse auf Buddha los (S. 182). „Aber der Erhabene richtete auf den Elephanten Nâlâgiri seine Kraft der Freundschaft. Da senkte der Elephant Nâlâgiri, von dem Erhabenen mit seiner Kraft der Freundschaft getroffen, seinen Rüssel, ging hin, wo der Erhabene war, und trat vor ihn hin[1]." — Ein andres Mal erbittet Ânanda von dem Erhabenen, dass er Roja, einen der Lehre Buddha's fremd gegenüberstehenden Edelmann aus dem Hause der Malla, zum Glauben bekehren möge. „‚Das ist nicht schwer für den Vollendeten, o Ânanda, zu machen, dass Roja der Malla für diesen Glauben und diese Ordnung gewonnen werde.' Da richtete der Erhabene auf Roja den Malla seine Kraft der Freundschaft, stand von seinem Sitz auf und ging in das Haus. Und Roja der Malla, von dem Erhabenen mit seiner Kraft der Freundschaft getroffen, ging, wie eine Kuh ihr junges Kalb sucht, von einem Hause zum andern, von einer Zelle zur andern und fragte die Mönche: ‚Wo, ihr Ehrwürdigen, weilt jetzt der Erhabene, der heilige, höchste Buddha? Ich begehre ihn zu sehen, den Erhabenen, den heiligen, höchsten Buddha[2].'"

Es möge in diesem Zusammenhang noch eines jener kurzen Bilder seine Stelle finden, mit welchen die Phantasie der Gläubigen die Vorstellung von den vergangenen Existenzen Buddha's auszuschmücken liebte. Wir besitzen eine in den heiligen Canon aufgenommene Sammlung solcher Bilder und kleiner Erzählungen, die nach den vom künftigen Buddha bethätigten Vollkommenheiten oder Cardinaltugenden geordnet

[1]) Cullavagga VII, 3, 12. Die Kraft der Freundschaft auf die verschiedenen Geschlechter der Schlangen zu richten zum Schutz gegen Schlangenbiss wird daselbst V, 6 vorgeschrieben.

[2]) Mahâvagga VI, 36, 4.

sind[1]). Der Tugend der Freundschaft ist dort folgendes kurze Stück gewidmet:

„Im Walde auf einer Bergeshalde lebte ich[2]) als schwarzer Stier (?), den Sakka (Gott Indra) geschaffen hatte. Löwen und Tiger zog ich durch die Kraft der Freundschaft zu mir herbei. Von Löwen und Tigern, von Panthern, Bären und Büffeln, von Antilopen, Gazellen und Ebern umgeben weilte ich im Walde. Kein Wesen erschrickt vor mir, und auch ich fürchte mich vor keinem Wesen. Die Kraft der Freundschaft ist mein Halt; so weile ich auf der Bergeshalde.“

Es schien wichtig, der Idee des Wohlwollens, des Vergebens, der Güte auch gegen den Feind, in den mannichfaltigen Gestalten nachzugehen, unter denen sie, bald im Gewande nüchterner Reflection, bald in dem Schmuck reiner und kindlicher Poesie, bald verschleiert in den Umhüllungen eines seltsam phantastischen Methodismus uns entgegentritt. Nicht die Begeisterung weltumfassender Liebe war es, sondern dies ruhevolle Gefühl freundlicher Eintracht, das dem Gemeinschaftsleben der Jünger Buddha's sein Gepräge gab; und wenn der buddhistische Glauben am Segen dieses Friedens und dieser Güte auch die Thierwelt theilnehmen lässt, so mag uns dies an die anmuthigen Sagen erinnern, mit welchen die christliche Legende eine Gestalt wie die des heiligen Franciscus, des Freundes aller Thiere und der ganzen unbeseelten Natur, umgeben hat. —

Unter den übrigen Cardinaltugenden, welche mit denen der Rechtschaffenheit und der Freundschaft zusammen genannt zu werden pflegen, nimmt in der moralisirenden Poesie der

---

[1]) Die gewöhnliche Aufzählung dieser Vollkommenheiten, welche übrigens in jenem Text (dem Cariyâ Piṭaka) nicht sämmtlich durch entsprechende Erzählungen vertreten sind, umfasst zehn Tugenden: Wohlthätigkeit, Rechtschaffenheit, Wunschlosigkeit, Weisheit, Kraft, Duldsamkeit, Wahrhaftigkeit, Standhaftigkeit, Freundschaft, Gleichmuth.

[2]) Der Erzählende ist Buddha selbst. Cariyâ Piṭaka III, 13.

Buddhisten die Tugend der Wohlthätigkeit die vornehmste Stelle ein. Das Gebot der Wohlthätigkeit ist hier nicht dahin zu verstehen, dass es der Arme ist, dem man wohlthun soll, sondern der Geistliche, der Mönch, der Weise[1]). Er ist das „Feld der guten Werke", auf das man den Samen seiner Wohlthat streut; die Gabe, die ihm zu spenden er den Menschen aus Güte und Erbarmen Gelegenheit giebt, bringt dem Geber im Jenseits die reichste Frucht; eben diese Frucht aber ist es, um die es sich beim Wohlthun vor Allem handelt[2]). Sie zu gewinnen ist kein Opfer zu gross, und so fliesst hier das Bild höchsten Wohlthuns durchaus in das der höchsten Aufopferung hinüber. Wessen Ziel die Vollendung ist, der muss bereit sein, Alles, auch das Theuerste, unbedingt hinzugeben. Die Grenzen, welche unsre Anschauung der inneren Berechtigung des Gebens ziehen würde, gelten hier nicht; ohne Rücksicht darauf, was dem Empfänger der Gabe von wirklicher Wohlthat mit derselben geboten wird, stellen die Legenden die maasslos este, bis zur Selbstvernichtung getriebene Bereitschaft zum Geben als Pflicht hin[3]). Wurden die Kasteiungen, wie sie

---

[1]) Sehr treffende Bemerkungen hierüber hat Bischof Copleston gegeben (Buddhism primitive and present 174).

[2]) Es gehört zu den wenigst erfreulichen Zügen der altbuddhistischen Literatur, dass sich in ihr eine ganze Sammlung von Erzählungen findet (Vimânavatthu), welche das Thema vom Wohlthun als der vortheilhaftesten Capitalsanlage in unermüdlicher Wiederholung, genau nach einem und demselben Schema von unübertrefflicher Plumpheit variiren oder vielmehr nicht variiren. Eine Gottheit erscheint in ihrem himmlischen Palast, in allen Genüssen der Himmelswelt schwelgend. Sie wird gefragt — in der Regel von Moggallâna, zu dessen Specialitäten derartige Conversationen gehören —, für welches gute Werk eines vergangenen Daseins dieser himmlische Glanz die Belohnung ist. Darauf wird meist eine Gabe genannt, einem heiligen Mann oder der Gemeinde gespendet, die dem Geber solche Belohnung eingebracht hat. Verwandt ist auch die Geschichtensammlung Apadâna.

[3]) Für die Frage, wie von der moralisirenden Poesie der Legenden abgesehen es im thatsächlichen Leben der alten Gemeinde um die

schon damals unter den Asketen Indiens in Uebung standen, von Buddha als „leidenreich, unwürdig, nichtig“ verworfen, so behaupteten doch in der buddhistischen Moralpoesie Motive verwandtester Art ihren Platz: wenn die brahmanischen Dichtungen von den ungeheuren Selbstpeinigungen erzählen, durch welche die Weisen der Vorzeit eine selbst den Göttern furchtbare Macht errangen, so ist von da der Weg nicht weit zu den buddhistischen Erzählungen von jenen Handlungen unbegrenzter, mit unermesslichem himmlischem Lohn gekrönter Gebelust, bei welchen das eigentliche Moment des Wohlthuns völlig hinter dem der Selbstaufopferung verschwindet.

So in der Erzählung vom Prinzen Vessantara, d. h. dem spätern Buddha in der vorletzten seiner irdischen Existenzen[1]). Vom Volke verkannt, wurde der Königssohn ungerecht aus dem Reich vertrieben. Seine letzten Schätze, selbst den Wagen, auf dem er fuhr, und die Pferde gab er Bittenden und zog mit Weib und Kindern durch die brennende Hitze zu Fuss weiter. „Wenn im Walde die Kinder Bäume mit Früchten sahen, so weinten sie, nach den Früchten begehrend. Wie sie die weinenden Kinder erblickten, neigten sich die hohen, gewaltigen Bäume von selbst und senkten sich zu den Kindern herab.“ Endlich kamen sie zum Vankaberge; dort lebten sie als Einsiedler im Walde in einer Blätterhütte. „Ich und die Prinzessin Maddî und beide Kinder, Jâli und Kanhâjinâ, wir wohnten da in der Einsiedelei, Jeder das Leid des Andern verscheuchend. Die Kinder zu behüten blieb ich

---

Bethätigung der Wohlthätigkeit gestanden hat, verweisen wir einerseits auf die betreffenden Bemerkungen im ersten Abschnitt (S. 185 fg., 189 fg.), sodann auf den Abschnitt über das Gemeindeleben. Man kann sich der Vorstellung nicht erwehren, dass die Behandlung der Wohlthätigkeit in der buddhistischen Moral eine gesundere und weniger maasslose gewesen wäre, hätte es sich nicht eben hier um eine Tugend gehandelt, welche auszuüben der besitzlose Mönch kaum jemals selbst in den Fall kommen konnte.

[1]) Cariyâ Piṭaka I, 9. Vgl. Sp. Hardy, Manual, 118 ff. etc.

geschäftig in der Einsiedelei; Maddî sammelte Waldfrüchte und brachte uns Dreien Nahrung. Als ich so im Bergwalde wohnte, kam ein Bettler herzu, der sprach mich um meine Kinder an, um beide, Jâli und Kanhâjinâ. Als ich den Bettler sah, der herzugekommen war, lächelte ich, nahm meine beiden Kinder und gab sie dem Brahmanen. Als ich meine Kinder hingab an Jûjaka den Brahmanen, da erbebte die Erde, geschmückt mit dem Waldkranz des Meru. Und wiederum geschah es, dass Gott Sakka vom Himmel herniederstieg in eines Brahmanen Gestalt; er sprach mich an um Maddî, die Fürstin, die tugendreiche und treue. Da nahm ich Maddî bei der Hand, füllte die Hände mit Wasser[1]), und freudigen Sinnes gab ich ihm Maddî hin. Als ich ihm Maddî gab, freuten sich im Himmel die Götter, und wieder erbebte die Erde, geschmückt mit dem Waldkranz des Meru. Jâli und Kanhâjinâ die Tochter, und Maddî die Fürstin, die gattentreue, gab ich hin und achtete es nicht, auf dass ich die Buddhaschaft erlangte.“

Eine andre jener Erzählungen aus Buddha's vergangenen Existenzen ist die folgende „Geschichte vom weisen Hasen“[2]).

„Und wieder in einem andern Leben war ich ein Häschen, das in einem Bergwalde lebte: ich ass Gras und Kraut, Blätter und Früchte und that keinem Wesen etwas zu Leide. Ein Affe, ein Schakal, eine junge Fischotter und ich, wir wohnten bei einander und man sah uns zusammen früh und spät. Ich aber unterwies jene in den Pflichten und lehrte sie, was gut und böse ist: vom Bösen haltet euch fern, neiget euch zum Guten. Am Feiertage, wenn ich den Mond voll sah, sprach ich zu Jenen: heut ist Feiertag; haltet Gaben bereit, dass ihr sie Würdigen gebet. Spendet Gaben nach Würdigkeit und begeht den Feiertag mit Fasten. Dann sprachen

---

1) Zur feierlichen Hingabe der Maddî mit einem Wasserguss, wie bei der Vollziehung einer Dedication.

2) Der Erzählende ist Buddha selbst. Cariyâ Piṭaka I, 10.

sie: „So sei es,“ und nach Kraft und Vermögen bereiteten sie Gaben und forschten, wer würdig wäre sie zu empfangen. Ich aber setzte mich nieder und suchte im Geist nach einer Gabe, die ich spenden sollte: „Wenn ich einen Würdigen finde, was soll meine Gabe sein? Ich habe nicht Sesam und nicht Bohnen, nicht Reis und nicht Butter. Ich lebe nur von Gras; Gras kann man nicht geben. Wenn ein Würdiger zu mir kommt und mich anspricht, ihm Nahrung zu reichen, so will ich mich selbst ihm geben; nicht soll er leer von hinnen gehen.“ Da erkannte Sakka (der Götterkönig) meine Gedanken und in der Gestalt eines Brahmanen kam er zu meiner Lagerstatt, um mich zu prüfen, was ich ihm geben würde. Da ich ihn sah, sprach ich fröhlich dies Wort: „Es ist schön, dass du zu mir kommst, um Nahrung zu suchen. Eine edle Gabe, wie sie noch nie gegeben worden, will ich dir heute geben. Du übst die Pflichten der Rechtschaffenheit; es steht dir nicht an, dass du einem Wesen Leid anthust. Aber gehe hin, sammle Holz und zünde Feuer an; ich will mich selbst braten; gebraten magst du mich verzehren.“ Er sprach: „So sei es,“ und froh las er Holz auf und schichtete es zu einem grossen Haufen. In die Mitte that er Kohlen und entflammte schnell ein Feuer; dann schüttelte er den Staub ab, der seine gewaltigen Glieder bedeckte, und setzte sich am Feuer nieder. Als der grosse Holzhaufen Flammen und Qualm zu entsenden begann, da sprang ich in die Höhe und stürzte mich mitten in das brennende Feuer. Gleichwie frisches Wasser dem, welcher sich hineintaucht, die Qual der Hitze stillt, wie es Erquickung giebt und Freude, so stillte das flammende Feuer, in das ich mich stürzte, alle meine Qual gleich frischem Wasser. Haut und Fell, Fleisch und Sehnen, Knochen, Herz und Bänder, meinen ganzen Leib mit allen Gliedern habe ich dem Brahmanen gegeben.“

Die letzte Existenz Buddha's, die Zeiten der errungenen Heiligkeit, des Wanderns und Lehrens sind in den Erzählungen

der Gemeinde mit keinen derartigen Thaten der Selbsthingabe geschmückt. Gute Werke zu thun gebührt dem, der nach der Vollendung strebt. Der Vollendete selbst „hat Gutes und Böses, das Haften an beidem überwunden“ [1]).

---

### Sittliche Arbeit an dem eignen Innern.

Das Hauptgewicht sittlichen Thuns fällt für die buddhistische Auffassung nicht in die Pflichten, welche nach aussen hin der Mensch dem Menschen oder richtiger jedes Wesen dem Wesen neben sich schuldet, sondern in das Gebiet des eignen innern Lebens, in die Arbeit unablässiger Selbstzucht: „Schritt um Schritt, Stück für Stück, Stunde für Stunde soll, wer weise ist, sein Ich von allem Unreinen läutern, wie ein Silberschmied das Silber läutert [2]).“

Das Ich, dessen Realität der Metaphysik ein ungewisses Räthsel blieb, wird hier der ethischen Betrachtung zur entscheidenden Macht, der gegenüber alles Aeussere als ein Fremdes zurücktritt. Das Ich zu finden wird als das beste Ziel alles Suchens, das Ich zum Freunde zu haben als die wahrhafteste und höchste Freundschaft erkannt. „Durch dein Ich sporne dein Ich an; durch dein Ich erforsche dein Ich; so wirst du dein Ich wohl bewahrend und wachsam in Seligkeit leben, o Mönch. Denn des Ich Schutz ist das Ich; des Ich Zuflucht ist das Ich; deshalb halte dein Ich im Zaum, wie der Händler ein edles Ross.“ „Zuvörderst befestige man das eigne Ich im Guten; erst dann möge man Andre unterweisen; so wird der Weise von Elend frei bleiben [3]).“

Wir berührten oben (S. 331) jene drei gewissermaassen eine Stufenfolge ausmachenden Hauptbegriffe, nach welchen

---

[1]) Dhammapada 412. Der Buddhismus steht hier durchaus auf dem Boden der ihm vorangehenden brahmanischen Philosophie, s. oben S. 54.

[2]) Dhammapada 239.

[3]) Dhammapada 379 fg., 158.

die buddhistische Ethik die verschiedenen Gebiete des sittlichen Thuns gliedert: Rechtschaffenheit, Sichversenken und Weisheit. Den Pflichten der inneren Wachsamkeit, der Selbsterziehung und Selbstläuterung des Ich wird in der scholastischen Systematik eine Mittelstellung zwischen dem ersten und dem zweiten jener Gebiete angewiesen. Die äussere Rechtschaffenheit ist die Grundlage, von der aus allein jene innerlicheren und tieferen Aufgaben der Sittlichkeit gelöst werden können, und diesen wiederum kommt eine vorbereitende Stellung zu gegenüber den letzten, vollendenden Momenten des geistlichen Strebens, der Versenkung und der Weisheit. Die stehenden Ausdrücke, unter welchen die Schulsprache das in Rede stehende Gebiet von Pflichten zusammenfasst und es jener dreifachen Gliederung in der erwähnten Weise einordnet, sind die Bezeichnungen: Beherrschung der Sinne, Wachsamkeit und Aufmerksamkeit, wozu dann noch der Begriff des Sichgenügenlassens (Bedürfnisslosigkeit) gefügt wird[1]). Das Auge und alle andern Sinne sollen wir im Zaum halten, damit sie nicht bei den Aussendingen verweilend Freude an ihnen finden und dem Ich Wahrnehmungen zuführen, welche dessen Frieden und Reinheit gefährden. Wir sollen jede unsrer Bewegungen mit wachsamem Bewusstsein begleiten[2]); wenn wir

[1]) Im Pâli: indriyasaṃvara, satisampâjañña, santuṭṭhi. Die nähere Ausführung dieser Begriffe findet sich im Sâmaññaphala Sutta und kehrt auch sonst in den heiligen Texten häufig wieder.

[2]) Hier knüpfen mehrere jener von dem Buddhismus mit so grosser Vorliebe entwickelten halb körperlichen halb geistlichen Uebungen an, von welchen es wahrscheinlich ist, dass sie im täglichen Leben der Mönche einen sehr erheblichen Platz eingenommen haben. Wir erwähnen hier nur eine derselben, „die Wachsamkeit auf Einathmen und Ausathmen". „Ein Mönch, ihr Jünger, der im Walde weilt oder am Fuss eines Baumes weilt oder in einem leeren Gemach weilt, setzt sich nieder mit gekreuzten Beinen, den Körper gerade aufgerichtet, das Antlitz mit wachsamem Denken umgebend. Er athmet mit Bewusstsein ein und athmet mit Bewusstsein aus. Wenn er einen langen Athemzug einathmet, weiss er: ‚Ich athme einen langen Athemzug ein.'

gehen und stehen, wenn wir uns setzen und uns niederlegen, wenn wir reden und schweigen, sollen wir bedenken, was wir thun, und darauf achten, dass es geziemend geschehe. Wir sollen nichts bedürfen, als was wir an uns tragen, wie der Vogel in der Luft keine Schätze hat und nichts mit sich trägt als seine Flügel, die ihn hinführen, wohin er will.

Im Verkehr mit Leuten weltlichen Standes soll man die ängstlichste Vorsicht beobachten. „Wie Jemand, der keine Schuhe trägt, auf dornigem Boden geht, mit Wachsamkeit sich behütend, also wandle der Weise im Dorf[1]." „Wie die Biene die Blume, ihre Farbe und ihren Duft nicht versehrt, sondern den Saft trinkt und weiter fliegt, also wandle der Weise im Dorf[2]." Hat man den Almosengang durch das Dorf vollendet, soll man sich selbst prüfen, ob man vor allen inneren Gefahren bewahrt geblieben ist. Buddha sagt zu Sâriputta[3]: „Ein Mönch, Sâriputta, muss also bei sich denken: ‚Auf dem Wege zum Dorf, als ich hinging, Almosen zu sammeln, und an den Orten, wo ich Almosen gesammelt habe, und auf dem Rückweg vom Dorf, hat mich da an den Gestalten, die das Auge wahrnimmt[4]), Lust befallen oder

---

Wenn er einen langen Athemzug ausathmet, weiss er: ‚Ich athme einen langen Athemzug aus.' Wenn er einen kurzen Athemzug einathmet, weiss er: ‚Ich athme einen kurzen Athemzug ein,'" u. s. w. Buddha nennt diese Uebung eine treffliche und freudenreiche; sie vertreibt das Böse, das sich im Menschen erhebt (Vinaya Piṭaka vol. III, p. 70 fg.). Wenn die Jünger gefragt werden, wie Buddha die Regenzeit zuzubringen pflegt, sollen sie antworten: „Versenkt in die Wachsamkeit auf Einathmen und Ausathmen, ihr Freunde, pflegte der Erhabene während der Regenzeit zu verweilen." (Saṃyutta Nikâya, vol. III, fol. vî der Handschr.).

[1]) Theragâthâ 946.

[2]) Dhammapada 49.

[3]) Piṇḍapâtaparisuddhisutta (Majjhima Nikâya).

[4]) Es folgen hinterher Wiederholungen derselben Frage in Bezug auf „die Töne, die das Ohr wahrnimmt" und die übrigen Sinne mit ihren Objecten.

Begier oder Hass oder Verwirrung oder Zorn in meinem Geiste?‘ Wenn der Mönch, Sâriputta, also sich prüfend erkennt: ‚Auf dem Wege zum Dorf u. s. w. hat mich an den Gestalten, die das Auge wahrnimmt, Lust befallen‘ u. s. w., so soll dieser Mönch, o Sâriputta, danach trachten, dass er von diesen bösen, schlimmen Regungen frei werde. Wenn aber der Mönch, Sâriputta, der sich also prüft, erkennt: ‚Es hat mich nicht Lust befallen‘ u. s. w., so soll dieser Mönch, o Sâriputta, sich freuen und fröhlich sein: Selig der Mann, der lange seinen Sinn zum Guten gewöhnt hat!“ „Wie ein Weib oder ein Mann,“ heisst es in einem andern Sutta[1], „der jung ist und an Schmuck Gefallen hat, in einem reinen, hellen Spiegel oder auf einer klaren Wasserfläche sein Antlitz beschaut und, wenn er darin eine Unreinheit oder einen Flecken entdeckt, sich bemüht, diese Unreinheit oder den Flecken zu beseitigen, wenn er aber keine Unreinheit und keinen Flecken sieht, er fröhlich ist: ‚So ist es schön! so bin ich rein!‘, also soll auch der Mönch, der da sieht, dass er von allen jenen bösen, schlimmen Regungen noch nicht frei ist, danach trachten, dass er von allen jenen bösen, schlimmen Regungen frei werde. Sieht er aber, dass er von allen jenen bösen, schlimmen Regungen frei ist, so soll dieser Mönch sich freuen und fröhlich sein, Tag und Nacht sich im Guten übend.“

Unermüdlich und in immer neuen Formen finden wir die Mahnung wiederholt, nicht den Schein des rechten Thuns für das Wesen zu nehmen, nicht an Aeusserem haften zu bleiben, wo das Heil allein von innen kommen kann. Wohl ist es gut, Auge und Ohr vor Bösem zu bewahren, aber das blosse Nichtsehen und Nichthören thut es nicht; sonst wäre der Blinde und der Taube der Vollkommenste[2]). Der Wille, aus dem heraus wir reden und handeln, entscheidet über den

[1]) Anumânasutta (Majjhima Nikâya 15).

[2]) Indriyabhâvanâsutta (Majjh. N.).

Werth von Wort und That; das Wort allein ist nichtig, wo die Thaten fehlen: „All unser Wesen hängt an unserm Denken; das Denken ist sein Edelstes; im Denken hat es sein Dasein. Wer mit unreinen Gedanken redet oder handelt, dem folgt Leiden nach, wie das Rad dem Fuss des Zugthiers. All unser Wesen hängt an unserm Denken; das Denken ist sein Edelstes; im Denken hat es sein Dasein. Wer mit reinen Gedanken redet oder handelt, dem folgt Freude nach, wie der Schatten, der nicht von ihm weicht.“ „Wer auch viele weise Worte redet, aber nicht danach thut, der Thor ist einem Hirten gleich, der die Kühe Andrer zählt; er hat nicht Theil an der Herrlichkeit der Mönche. Wer auch nur wenige weise Worte redet, aber in dem Gesetz der Wahrheit wandelt, wer von Liebe und Hass lässt und von Bethörung, wer Erkenntniss hat und wessen Sinn die Erlösung gefunden, wer an nichts haftet im Himmel und auf Erden, der hat Theil an der Herrlichkeit der Mönche[1]).“

---

## Mâra der Böse[2]).

Die Arbeit, in welcher der Geist nach Reinheit, nach Ruhe und Erlösung ringt, stellt sich dem Buddhismus zugleich als Kampf gegen eine feindliche Macht dar. Diese Macht des Bösen, des Leidens, das sich dagegen wehrt, den Menschen aus seinen Banden zu entlassen — woher kommt sie? Das buddhistische Denken hält sich von diesem Problem zurück. Wirft es die Frage nach der „Entstehung des Leidens“ auf[3]),

---

[1]) Dhammapada 1. 2. 19. 20.

[2]) Man vergleiche zum Folgenden die Untersuchung von Windisch, Mâra und Buddha (Abh. der Sächs. Ges. der Wiss., phil.-hist. Cl., Bd. XV, 1895; von mir besprochen Deutsche Rundschau, Sept. 1896, 473 fg.).

[3]) Man erinnere sich an die zweite der vier heiligen Wahrheiten und an die Causalitätsformel.

so richtet diese sich doch nur darauf, zu erforschen, wie in uns Leiden entsteht, durch welches Thor der welterfüllende Strom leidvoller Vergänglichkeit in unser Wesen eindringt. Wollte man aber wissen, woher es kommt, dass überhaupt Leiden da ist, so würde der Buddhismus dies jenen vorwitzigen Fragen zuzählen, über welche der Erhabene nichts offenbart hat, weil sie zur Seligkeit nicht nütze sind. Nach dem Anfang des Leidens forschen, hiesse nichts andres, als dem Anfang der Welt nachfragen, denn das innerste Wesen der Welt liegt ja eben darin, dass sie eine Stätte des steten Leidens ist.

Nicht also als den, durch welchen das Leiden in die Welt gekommen ist, wohl aber als den obersten Herrn alles Leidens und alles Bösen, als den vornehmsten Verlocker zu schlimmen Gedanken, Worten und Werken kennt der Glaube der Buddhisten Mâra den Bösen[1]), das negative Gegenbild des Buddha, der höchsten Verkörperung alles Heils. Wie Buddha der Menschheit die Erlösung vom Tode bringt, wie seine erste Predigt anhebt: „Thut euer Ohr auf, ihr Mönche, die Erlösung vom Tode ist gefunden,“ so muss jener grosse Feind Buddha's eben die in die Gestalt eines dämonischen Wesens gekleidete Macht des Todes selbst sein, oder, was dasselbe bedeutet, die Macht jener Daseinslust, welche den Menschen an die dem Tode unterworfene Welt kettet. „Mâra“ heisst Tod[2]); in der höchsten der Weltsphären, welche der Herrschaft der Lust anheim gegeben sind, waltet dieser Fürst des Todes mit seinen Heerschaaren als mächtiger Gott; von da steigt er zur Erde hernieder, wenn es gilt, das Reich Buddha's und seiner Heiligen zu bekämpfen.

Dem einfachen Glauben ist Mâra ein persönliches Wesen, eine so reale, in die Schranken von Raum und Zeit geschlossene Persönlichkeit, wie Buddha, wie alle Menschen und

---

[1]) Mâro pâpimâ: genau übersetzt „M. das (personificirte) Uebel“.

[2]) Vgl. oben S. 99 fg., 63 Anm. 1.

alle Götter. Das philosophirende Denken aber, welches den Feind von Frieden und Seligkeit in der unpersönlichen Macht des über Entstehen und Vergehen gebietenden Weltgesetzes erkennt, hat naturgemäss die Tendenz, die persönliche Wesenheit Mâra's — sofern seine Gestalt nicht überhaupt in den Hintergrund gedrängt wird — in ein Allgemeines umzudeuten. Ohne dass Mâra geradezu aufhörte, als Person gedacht zu werden, erweitern sich daher doch die Grenzen seines Wesens so sehr, dass sie den Inhalt der ganzen dem Leiden unterworfenen Welt in sich aufzunehmen Raum haben. Wo es ein Auge giebt und Gestalten, wo es ein Ohr giebt und Töne, wo es ein Denken giebt und Gedanken, da ist Mâra, da ist Leiden, da ist Welt[1]). Râdha spricht zu Buddha[2]): „Mâra, Mâra, also sagt man, o Herr. Worin, o Herr, besteht Mâra's Wesen?" „Wo Körperlichkeit ist[3]), o Râdha, da ist Mâra (Tod), oder der Tödter, oder er, der da stirbt. Darum, Râdha, sieh du die Körperlichkeit also an, dass sie Mâra ist, oder dass sie der Tödter ist, oder er, der da stirbt, oder Krankheit, oder eine Beule, oder ein verwundendes Geschoss, oder Tödtlichkeit, oder tödtliches Wesen. Wer es also ansieht, der sieht es recht an."

Mâra ist nicht ewig, wie es ja nirgends in den Reichen des Werdens und Vergehens ein ewig Bleibendes giebt. Aber so lange die Welten in ihrem Kreislauf einherrollen und Wesen sterben und wieder geboren werden, erscheinen auch immer neue Mâras mit immer neuen Heerschaaren von Göttern, die ihnen unterthan sind; und so kann man sagen, dass dem Wesen Mâra's Ewigkeit in dem Sinne, wie er für die buddhistische Anschauung allein denkbar ist, in der That zukommt.

---

[1]) Saṃyutta Nikâya vol. IV p. 38 fg.

[2]) Ebendas. vol. III p. 189.

[3]) Nachher ebenso: wo Empfindung ist — wo Vorstellung ist — wo Gestaltung ist — wo Erkennen ist.

Jener düstern Tragik, von welcher wir uns den dämonischen Todfeind des Guten umgeben zu denken gewohnt sind, begegnen wir nicht in den Predigten und Legenden, die von Mâra reden. Die Farben und grossen Linien für die Nachtgestalt eines Lucifer standen den buddhistischen Mönchspoeten nicht zu Gebote. Ihre Phantasie schöpfte vielmehr aus den Vorstellungen des Volksglaubens von jenen Kobolden und Unholden, die unsichtbar oder in Missgestalten aller Art die Leute mit ihrem boshaften Treiben verfolgen. So entstand — in ebenso eigenthümlichem wie begreiflichem Contrast zu der eben berührten, in den Weiten weltumfassender Abstraction sich bewegenden Auffassung Mâras — eine Menge meist in das Kindische und Possenhafte verfallender Geschichten von den Angriffen des Bösen auf Buddha und seine Frommen, wie er bald als alter Brahmane, krumm und mit röchelndem Athem, bald als Ackersmann, bald als Elephant, bald als Schlangenkönig und in vielerlei andern Gestalten erscheint, um ihre Heiligkeit durch Versuchungen, ihre Erkenntniss durch Lügen zu erschüttern [1]).

Wenn ein heiliger Mann seinen Almosengang vergeblich thut und nirgends eine Gabe empfängt, ist es Mâra's Werk. Wenn die Leute im Dorf fromme Mönche mit höhnischen Geberden verspotten, ist Mâra in sie gefahren. Den ehrwürdigen Moggallâna belästigt er dadurch, dass er in seinen Leib fährt und sich in den Gedärmen festsetzt, so dass dem Heiligen der Leib schwer wird, als wäre er mit Bohnen gefüllt. Dass Ânanda im entscheidenden Augenblick vor Buddha's Tode den Meister nicht gebeten hat, sein irdisches Dasein bis zum Ende dieses Weltalters zu verlängern, geschah, weil Mâra seinen Sinn

---

[1]) Einige solcher Erzählungen sind schon oben S. 135. 298 berührt worden. Eine ganze Sammlung giebt der Saṃyuttaka Nikâya in dem Abschnitt Mârasaṃyuttaṃ und auch im Bhikkhunîsaṃyuttaṃ (übersetzt von Windisch, Mâra und Buddha 87 ff.; 132 ff.).

verwirrt hatte[1]). „Zu einer Zeit," lesen wir[2]), „verweilte der Erhabene im Lande Kosala, im Himalaya, in einer Waldhütte. Als der Erhabene da in der Einsamkeit zurückgezogen weilte, stieg in seinem Geist dieser Gedanke auf: ‚Möglich ist es fürwahr als König mit Gerechtigkeit zu regieren, ohne dass man tödtet oder tödten lässt, ohne dass man Bedrückungen übt oder sie üben lässt, ohne dass man Schmerz leidet oder Andern Schmerz zufügt.' Da erkannte Mâra der Böse in seinem Geist den Gedanken, der in des Erhabenen Geist aufgestiegen war, und er ging zu dem Erhabenen und sprach also: ‚Möge, o Herr, der Erhabene als König regieren, möge der Vollendete als König regieren mit Gerechtigkeit, ohne dass er tödtet oder tödten lässt, ohne dass er Bedrückungen übt oder üben lässt, ohne dass er Schmerz leidet oder Andern Schmerz zufügt'." Buddha entgegnet: ‚Was hast du im Auge, du Böser, dass du also zu mir redest?' Mâra spricht: ‚Der Erhabene, Herr, hat die vierfache Wundermacht sich zu eigen gemacht —; wenn der Erhabene, o Herr, wollte, so könnte er fügen, dass der Himalaya, der König der Berge, zu Gold würde, und er würde zu Gold werden.' Buddha weist ihn ab: was hülfe es dem Weisen, wenn er auch einen Berg von

---

[1]) Hier sei erwähnt, dass die auf griechischen Einflüssen beruhende Plastik des Gandhâralandes (im Nordwesten der indischen Halbinsel, am Kabulfluss) in den Reliefdarstellungen aus dem Leben Buddha's fast regelmässig direct neben den Meister eine merkwürdige Figur stellt: den Träger eines keulenähnlichen Gegenstandes, mit wildem, dämonischem Ausdruck, oder auch mit silenartigem Kopf, mit lüsternem Ausdruck oder dem Ausdruck der Bosheit oder Schadenfreude. Auf einem Relief, welches den Tod Buddha's darstellt, steht der Keulenträger mit höhnischem Ausdruck unter den Mönchen am Lager des Sterbenden. Es ist wohl kein Zweifel, dass Grünwedel hier mit Recht Mâra erkannt hat, der den Donnerkeil, das Attribut seiner göttlichen Natur, trägt (Buddhistische Kunst in Indien 85 ff., 96. 104; vgl. auch A. Foucher, L'art bouddhique dans l'Inde S. 14 fg. des Sep.-Abdr. aus der Revue de l'hist. des religions 1895).

[2]) Saṃyuttaka Nikâya vol. I p. 116. Vgl. Windisch 107.

Silber oder von Gold besässe? „,Wer das Leiden erkannt hat, woher es stammt, wie mag der Mensch sich den Lüsten ergeben? Wer da weiss, dass irdisches Wesen eine Fessel ist in dieser Welt, der Mensch möge üben, was ihn davon frei macht.' Da sah Mâra der Böse: ,Der Erhabene kennt mich, der Vollendete kennt mich,' und betrübt und missmuthig hob er sich von dannen" — der stehende, selbstverständliche Ausgang dieser Erzählungen; Buddha durchschaut den Bösen und macht seine Versuchungen zu Nichte.

Von der Abwehr, welche die Frommen den Nachstellungen Mâra's in steter Wachsamkeit entgegensetzen sollen, redet Buddha in der Fabel von der Schildkröte und dem Schakal[1]). Es war einmal eine Schildkröte, die ging in der Abendzeit am Ufer des Flusses hin, um sich Nahrung zu suchen. Und auch ein Schakal ging Abends am Flusse auf Beute aus. Als die Schildkröte den Schakal sah, verbarg sie alle Glieder in ihrer Schale und tauchte still und ohne Furcht in das Wasser. Der Schakal lief hin und wartete, dass sie ein Glied aus der Schale hervorstrecken würde. Die Schildkröte aber rührte sich nicht; da musste der Schakal seine Beute aufgeben und davongehn. „Also, ihr Jünger, lauert auch Mâra der Böse euch beständig und immerdar auf und denkt: ,Ich will durch ihres Auges Thor Eingang zu ihnen gewinnen — oder ich will durch ihres Ohres, durch ihrer Nase, durch ihrer Zunge, durch ihres Leibes, durch ihres Denkens Thor Eingang zu ihnen gewinnen.' Deshalb, ihr Jünger, bewacht die Thore eurer Sinne . . . dann wird Mâra der Böse es aufgeben und von euch weichen, weil er keinen Eingang bei euch findet, wie der Schakal von der Schildkröte weichen musste."

---

[1]) Saṃyuttaka Nikâya vol. IV p. 178.

## Die letzten Stufen des Heilsweges. Die Versenkungen. Die Heiligen und Buddhas.

So verbündet und identificirt sich Mâra's feindlicher Wille mit dem feindlichen Naturgesetz der leidenschaffenden Verkettung von Ursachen und Wirkungen. In der Wüstenei der Sankhâra, des ruhelosen, substanzlosen Geschehens, in ewig wogender und wallender Finsterniss stehen die einsamen Kämpfer, welche den Ausweg aus diesem Labyrinth des Leidens zu erringen streben. Der Kampf ist kein leichter und kein kurzer. Von dem Augenblick an, wo zuerst in einer Seele die Ahnung davon erwacht, dass dieser Kampf gekämpft werden muss, bis zum endlichen Siege verlaufen unzählige Weltperioden. Erdwelten, himmlische Welten und Höllenwelten entstehen und vergehen, wie sie seit Ewigkeiten entstanden und vergangen sind. Götter und Menschen, alle beseelten Wesen kommen und gehen, sterben und werden wiedergeboren: und inmitten dieses endlosen Fliessens aller Dinge ringen, bald vordringend und siegend, bald zurückgeworfen, die Wesen, welche der Erlösung zustreben, ihrem Ziel entgegen. Der Weg ist unabsehbar, aber er nimmt ein Ende. Nach unzähligen Irrfahrten durch Welten und Weltalter tritt zuletzt das Ziel dem Wandernden vor Augen. Und in sein Siegesgefühl mischt sich der Stolz über den aus eigner Kraft errungenen Sieg. Keinem Gott hat der Buddhist zu danken, wie er vordem, während seines Kampfes, zu keinem Gott gerufen hat. Gehört doch die Herrschaft über das Dasein längst nicht mehr den alten Göttern, sondern dem grossen kosmischen Mechanismus, dessen verhängnissvolles Spiel der Weise durchschauen lernt, um sich als Kundiger die Stätte da zu bereiten, wo gut sein ist. Nicht er beugt sich vor den Göttern, die Götter beugen sich vor ihm. Die einzige Hülfe, die dem Ringenden zu Theil werden kann, kommt ihm von Seinesgleichen, von den Weitergedrungenen, den Buddhas und ihren erleuchteten Jüngern, die gekämpft

haben wie er jetzt kämpft, und die ihm zwar nicht den Sieg verleihen, aber den Weg zum Siege weisen können.

Als Vorstufen des errungenen Sieges sieht der Buddhismus in enger Anknüpfung an den von ihm vorgefundenen Gemeinbesitz indischen religiösen Lebens[1]) die Uebungen innerer Versenkung an, in welchen der Fromme sich von der Aussenwelt mit ihrer bunten Gestaltenfülle abwendet, um in der Stille des eignen Ich fern von Leid und Lust das Aufhören des Vergänglichen vorauszuempfinden. Was für andere Religionen das Gebet, ist für den Buddhismus die Andacht der Versenkung.

Es kann nicht bezweifelt werden, dass ausgedehnte und methodisch betriebene Bemühungen, Zustände der Versenkung hervorzurufen, thatsächlich ein sehr hervortretendes Element im Leben der Mönche gebildet haben. Die Prosa wie die Poesie der heiligen Texte zeugt überall davon. Wie ein geschickter Barbier den Schaum so zu bereiten versteht, dass er ganz und gar von Fettigkeit durchdrungen ist, so weiss der Mönch die aus der Trennung von allem Unreinen hervorgehende Glücksempfindung der Versenkung so durch seinen ganzen Körper zu verbreiten, dass kein Theil davon unberührt bleibt. Mönche, die durch lärmendes Benehmen die Brüder aus den Zuständen des Versenktseins aufstören, werden getadelt; ein sorglicher Hausmeister unterlässt nicht, wenn er den Brüdern ihre Ruhestätten anweist, denen unter ihnen, welche der Gabe der Versenkung theilhaft sind, das Quartier gemeinschaftlich zu bereiten, damit sie nicht von Andern gestört werden[2]). Und durch die Dichtungen der Mönchs-

---

[1]) Namentlich mit dem Yogasystem berührt sich hier der Buddhismus nahe, sowohl in der Technik der geistlichen Uebungen wie in den zugehörigen theoretischen Constructionen. Vgl. Jacobi Nachr. Gött. Ges. der Wiss. 1896 S. 50.

[2]) Mahâassapurasutta, Majjh. Nik. vol. I p. 276; Mâhavagga V, 6; Cullavagga IV, 4, 4.

poeten zieht sich die Freude an der mit dem Segen heiliger Versenkung geschmückten Einsamkeit:

„Wenn vorn und hinten rings kein Wesen ist zu schaun,
Wie lieblich weilt man dann im tiefen Wald allein.

Wohlan, allein geh' ich zum Wald, den Buddha preist,
Des Mönches Aufenthalt, des einsam strebenden,

Zum Walde, den durchtobt der Elephanten Brunst,
Zum Wald, der hohe Lust dem fromm Versenkten schafft.

Im blühnden Sîtawald, in Bergesgrotten kühl
Will baden ich den Leib und wallen einsam still,

Allein, genossenlos, im weiten, schönen Wald —
Wann ist erreicht mein Ziel, das Dasein abgethan?"

Und eine andre dieser Dichtungen:

„Wenn die Donnerwolke die Trommel rührt,
Auf der Vögel Pfaden der Regen rauscht,
Und in stiller Bergesgrotte der Mönch
Der Versenkung pflegt: kein Glück wie dies!

Wenn am Ufer von Strömen blumenumblüht,
Die der Wälder bunte Krone kränzt,
Er in seliger Ruh' der Versenkung pflegt,
Kein Glück mag ihm werden, das diesem gleicht.[1]"

Die eingehenden Beschreibungen, welche die Ueberlieferung von den Versenkungszuständen und Visionen der buddhistischen Asketen und Asketinnen giebt, werden zwar durch das scholastische Beiwerk unbestimmter oder imaginärer psychologischer Kategorien in ihrer Klarheit nicht unwesentlich beeinträchtigt; immerhin scheint es doch möglich wenigstens der Hauptsache nach zu einem einigermaassen deutlichen Bilde von jenen Erscheinungen zu gelangen.

Zum Theil handelte es sich offenbar um einfache Uebungen intensivster, von pathologischen Elementen freier Concentration des Vorstellens und Fühlens. Wir berührten

---

[1]) Theragâthâ 537 fg., 522 fg.

schon oben (S. 343) die Versenkung in die Stimmung der Freundschaft gegen alle Wesen, die man im Walde starr sitzend in sich walten liess und der man magische Besänftigungskraft gegenüber jeglicher Feindschaft von Menschen und Gethier zuschrieb. Eine andre Versenkung war die der „Unreinheit“: um sich mit dem Gedanken an die Vergänglichkeit und Unreinheit alles leiblichen Daseins zu durchdringen, begab man sich auf eine Leichenstätte und concentrirte dort lange anhaltend die Aufmerksamkeit auf Leichen und Gerippe in den verschiedenen Stadien der Verwesung und Zerstörung, indem man bei sich sagte: „Wahrlich, auch mein Leib hat diese Natur und dieses Ziel; er ist nicht frei davon[1].“

Neben Contemplationen solcher Art aber standen offenbar mannigfache pathologische Zustände visionären und ecstatischen Characters sowie allem Anschein nach auch eine entwickelte Praxis der Selbsthypnose. Die Bedingungen für das Zustandekommen derartiger Affectionen waren überreichlich vorhanden. Bei Männern und Frauen, welche durch die Macht der religiösen Idee den geordneten Verhältnissen häuslicher Existenz entrissen waren, konnten die körperlichen Folgen des Lebens wandernder Bettler im Verein mit einer das Nervensystem erschöpfenden geistigen Ueberreizung leicht genug die betreffende Disposition hervorrufen. Wir hören von Hallucinationen des Gesichts- wie des Gehörsinnes, von „himmlischen Gestalten“ und „himmlischen Tönen“[2]). Aus den Zeiten, in denen Buddha der Erleuchtung nachtrachtete, wird erzählt, dass er „einen Lichtglanz und die Erscheinung von Gestalten“ gesehen habe, oder auch einen Lichtglanz für sich allein und wieder Gestalten allein[3]). Auch die Erscheinungen von Gottheiten oder des Versuchers, von welchen

---

[1]) Dîgha Nikâya bei Warren 360 fg.; vgl. Sp. Hardy, Eastern Monachism 247 fg.

[2]) Zum Beispiel Mahâlisuttanta (Dîgha N.).

[3]) Upakilesiya Suttanta (Majjhima N.).

die Legenden so viel zu berichten wissen, lassen das Vorkommen von Hallucinationen annehmen[1]).

Grössere Bedeutung für das geistliche Leben der Buddhajünger als derartigen Erscheinungen wird den zu unzähligen Malen in den heiligen Texten beschriebenen „vier Stufen der Versenkung“ (Jhâna) beizumessen sein. Wir dürfen in ihnen Zustände der Ecstase erkennen, wie sie auch auf

---

[1]) Dass Buddha und seine Jünger solche Erscheinungen gesehen haben, möchte ich nicht mit Windisch (Mâra und Buddha 213) auf poetische Ausdrucksweise, die später wörtlich genommen und zu Legenden ausgestaltet wäre, zurückführen; ich meine vielmehr, dass solche Visionen sich thatsächlich zugetragen haben. Mir scheinen zahlreiche Facta sicherster Art, welche die Literatur der Psychiatrie (siehe z. B. Pitres, Hystérie et hypnotisme II, 35 fg.) oder auch die christliche Heiligengeschichte verzeichnet, hierauf hinzudeuten. Es ist nicht zu viel gesagt, dass die Berichte von manchen Visionen christlicher Heiliger wie aus buddhistischen Suttas übersetzt klingen. Die heilige Caterina hört die Stimme des bösen Feindes: „Was peinigst du dich vergeblich! Du kannst das nicht so forttreiben ohne dich selbst umzubringen. Besser du lässt diese Thorheit, bevor du ganz zu Grunde gehst. Noch ist Zeit dich der Welt zu erfreuen.“ Aber vor der Standhaftigkeit der sich kasteienden Jungfrau verschwinden die Dämonen; auf Lichtstrahlen erscheint das Kreuz (Hase, Gesammelte Werke V, 1, 163 fg.). So spricht zu Buddha, als er in Meditationen versenkt um den Besitz der erlösenden Erkenntniss ringt, der böse Feind: „Du bist mager, übel aussehend; der Tod ist dir nahe . . . Dem Lebenden ist Leben besser; wenn du lebst, magst du Gutes thun“ (Padhânasutta). Zu Jüngern Buddha's spricht der Versucher: „Ihr habt jung der Welt entsagt . . . Geniesst was die Menschen ergötzt. Gebt nicht die Gegenwart auf, um der Zukunft nachzujagen“ (Saṃyutta Nik. vol. I p. 117). Das stehende Ende dieser Geschichten ist, dass der Böse erkannt wird und verschwindet (S. 359). Die Gleichartigkeit solcher Erlebnisse buddhistischer und christlicher Heiliger fällt wohl in die Augen. Auch die bedeutende Rolle, welche bei derartigen Erscheinungen den sonst so sehr zurücktretenden buddhistischen Nonnen zufällt, sowie das nicht seltene Auftreten von Vorstellungen erotischer Versuchungen entspricht durchaus den christlichen Parallelen und bekannten Beobachtungen der Psychopathologie.

dem Boden des abendländischen religiösen Lebens nicht selten aufgetreten sind, für die aber der Organismus des Inders in ganz anderm Maasse disponirt ist als der des Occidentalen: ein lange anhaltendes Abwesendsein, in welchem der Körper zur Regungslosigkeit erstarrt, die Empfänglichkeit für äussere Eindrücke aufgehoben oder auf ein Minimum herabgesetzt ist, während der Geist in überirdischer Wonne schwelgt. In stillem Gemach, noch häufiger im Walde, setzte man sich nieder, „mit gekreuzten Beinen, den Körper gerade aufgerichtet, das Antlitz mit wachsamem Denken umgebend“. So verharrte man in lange fortgesetzter körperlicher Bewegungslosigkeit und befreite sich der Reihe nach von den störenden Elementen der „Lust und bösen Regungen,“ des „Ueberlegens und Erwägens,“ der Freude und des Leides; zuletzt soll auch die Athmung aufgehört haben d. h. in Wirklichkeit offenbar bis zur Unwahrnehmbarkeit reducirt worden sein. Dann war der Geist „gesammelt, gereinigt, geläutert, gelöst von Unreinheit, gelöst von Sünde, geschmeidig und zum Werk geschickt, fest und ohne Wanken“; man genoss das Bewusstsein, aus den Tiefen des leiderfüllten Daseins sich zu lichter, freier Höhe erhoben zu haben. Dieser Zustand war es, in welchem das Gefühl hellseherischer Erkenntniss des Weltzusammenhangs lebendig wurde. Wie christlichen Schwärmern in Augenblicken der Ecstase sich das Geheimniss der Weltschöpfung enthüllte, so meinte man hier die Vergangenheit des eignen Ich in zahllosen Perioden der Seelenwanderung zu überschauen; man meinte durch das Weltall die wandernden Wesen, wie sie sterben und wiedergeboren werden, zu erkennen; man meinte die Gedanken Andrer zu durchdringen. Auch der Besitz von Wunderkräften, der Fähigkeit des Verschwindens und Wiederauftauchens, der Fähigkeit das eigne Ich zu vervielfältigen, wird diesem Zustande der Versenkung zugeschrieben.

Mit den Jhâna-Ecstasen finden wir weiter, gewöhnlich

als eine Vorbereitung auf dieselben, als ein Mittel sich ihrer zu bemächtigen, andre geistliche Uebungen in Verbindung gesetzt, bei denen die Annahme, dass es sich um Selbsthypnose handelte, kaum zu vermeiden sein wird[1]. Man construirte an einsamer, von Störungen freier Stätte eine kreisförmige Fläche von glattgestrichenem, am besten hellrothem Thon. Statt ihrer konnte auch eine Wasserfläche, ein feuriger Kreis — etwa ein angezündeter Holzhaufen, betrachtet durch eine kreisrunde Oeffnung — und dergleichen mehr verwandt werden. Ausnahmsweise begabte Individuen bedurften solcher Vorbereitung nicht; statt des Thonkreises beispielsweise genügte ihnen ein gewöhnliches Ackerfeld. Man setzte sich nun vor das betreffende Object und betrachtete es bald mit offenen, bald mit geschlossenen Augen, bis man das Bild gleich deutlich vor sich sah, gleichviel ob die Augen geöffnet oder geschlossen waren. Wenn der Meditirende sich so des „inneren Reflexes“ bemächtigt hatte, verliess er den Platz, ging zu seiner Zelle und fuhr dort mit der Contemplation fort. Statt des ursprünglichen Reflexes, der das Object getreu mit allen seinen zufälligen Unvollkommenheiten wiedergab, trat dann der „nachgebildete Reflex“ auf, vergleichbar dem Eindruck einer glatten Muschelschale oder eines Spiegels, der aus den Wolken tretenden Mondscheibe, oder weisser Vögel, die sich von dunkler Wolkennacht abheben, und doch farblos und gestaltlos. In diesem Zustand — er galt als nur

---

[1] Der Name dieser Uebungen, Kasina, bedeutet „Ganzheit“, d. h. wohl, wie Childers erklärt, das totale Aufgehen des Geistes in einer Anschauung oder Vorstellung. Die eingehendste Beschreibung der Kasina-Contemplationen findet sich im Visuddhimagga bei Warren 293 fg. sowie bei Sp. Hardy, Eastern Monachism 252 fg.; erwähnt werden aber die Kasina schon in den kanonischen Texten. — Man vergleiche die Rolle, welche der Hypnotismus im Yoga-System spielt: Garbe im Grundriss der indo-arischen Philologie III, 4 S. 45; Walter, Haṭhayogapradîpikâ p. XXIX.

Wenigen erreichbar — fühlte sich der Geist aller Hemmungen entledigt und befähigt, sich zu den höheren Stufen der Versenkung zu erheben.

Eine anders geartete Form der Contemplation endlich ging von rein verstandesmässigem, stufenweisem Abstrahiren von der Vielheit der Erscheinungswelt aus, um sich dann in weltentrücktes, erstarrtes Hinschauen auf immer vollständiger alles concreten Inhalts entledigte Abstractionen zu verwandeln [1]. „Gleichwie dieses Haus der Migâramâtâ leer ist von Elephanten und Rindern, von Hengsten und Stuten, leer von Silber und Gold, leer von den Schaaren der Männer und Weiber, und es nur in einer Beziehung nicht leer ist, nicht leer nämlich von Mönchen, so auch, Ânanda, abstrahirt der Mönch von der Vorstellung ‚Mensch' und denkt allein an die Vorstellung ‚Wald', . . . dann sieht er, dass in seinen Vorstellungen Leerheit eingetreten ist in Bezug auf die Vorstellung ‚Dorf' und Leerheit eingetreten ist in Bezug auf die Vorstellung ‚Mensch'; Nicht-Leerheit ist allein vorhanden in Bezug auf die Vorstellung ‚Wald'." Und auch von der Vorstellung ‚Wald' wird dann abstrahirt, so dass die Vorstellung ‚Erde' mit Weglassung aller Mannigfaltigkeit der Erdoberfläche erreicht wird; von da steigt der Geist dann in ähnlicher Weise weiter zur Vorstellung der „Raumunendlichkeit", der „Vernunftunendlichkeit", der „Nichtirgendetwasheit" [2]) u. s. w., Schritt für Schritt der Erlösung sich nähernd. An das Ende dieser Stufenleiter pflegt der Zustand der „Aufhebung von Vorstellung und Empfindung" gesetzt zu werden, der als todesähnliche Erstarrung — offenbar von kataleptischer Natur

---

[1]) Cûlasuññatâsutta (Majjh. N.).

[2]) Erinnert es nicht auffallend an die buddhistische Contemplation der „Nichtirgendetwasheit", wenn ein Psychiater (Schüle, Geisteskrankheiten S. 100) „das affectlose Universalgefühl des Nichts" beschreibt: „es ist Nichts und giebt Nichts und wird Nichts sein" — dies die Worte eines von diesem Gefühl befallenen Kranken —?

— beschrieben wird. Den Mönch, welcher am Fuss eines Baumes sitzend sich in diesen Zustand erhoben hat, sehen Hirten und Ackerleute; sie sagen: „Merkwürdig! Wunderbar! Dieser Mönch ist im Sitzen gestorben; wir wollen ihn verbrennen.“ Sie bedecken ihn mit Stroh, Holz und Dünger und zünden Feuer an. Aber er erhebt sich, wie der nächste Morgen kommt, unversehrt aus seiner Versenkung[1]).

Weisheit, d. h. das Erkennen der Lehre, und die Uebung solcher Versenkungen trägt und fördert sich wechselsweise: „Keine Versenkung giebt es, wo nicht Weisheit ist; keine Weisheit, wo nicht Versenkung. In wem Versenkung wohnt und Weisheit, wahrlich der ist dem Nirvâna nahe[2]).“ —

Neben der Lehre von den Versenkungen wurde eine zweite Doctrin ausgebildet, die gleichfalls die letzten Stadien des Erlösungsweges zum Gegenstand hatte: die Theorie der vier Rangklassen, in welche die dem Ziele sich nähernden Gläubigen je nach der grösseren oder geringeren Vollkommenheit ihrer Heiligung geordnet sind. In den älteren Texten tritt diese Lehre verhältnissmässig in den Hintergrund. Man begnügte sich dort, einen doppelten Vorgang in den Seelen derer, welche die Predigt Buddha's hören und annehmen, zu unterscheiden. Zuerst erwacht in ihnen das Wissen von der Vergänglichkeit alles Seins; „es geht ihnen,“ wie der stehende Ausdruck der Texte lautet, „das reine und fleckenlose Wahrheitsauge auf: was immer dem Entstehen unterthan ist, das Alles ist auch dem Vergehen unterthan.“ Sie erkennen die leidenvolle Vergänglichkeit als im Wesen alles Daseins mit Nothwendigkeit begründet. Wer zu diesem Wissen gelangt ist und als Mönch in ernstem Streben beharrt, darf hoffen, auch den letzten Schritt zu thun und dahin zu gelangen, dass „durch das Aufhören des Ergreifens (irdischen Wesens) seine

---

[1]) Majjhima Nikâya vol. I p. 333.

[2]) Dhammapada 372.

Seele vom Haften (am Dasein) frei wird": das letzte Ziel geistlichen Strebens, Erlösung und Heiligkeit[1]).

Wir verzichten darauf, das, wie es scheint, jüngere und mit immer mehr sich häufendem scholastischem Beiwerk überladene System der vier Rangklassen unter den Gläubigen hier zu entwickeln[2]). Mit der Zugehörigkeit zu der einen oder

---

[1]) Reichliche Belege für beide Grade dieser Stufenfolge giebt die Erzählung von Buddha's ersten Predigten und Bekehrungen (Mahâvagga Buch I).

[2]) Es genüge hier die in den heiligen Schriften nicht selten begegnende kurze Characteristik jener Stufen (siehe z. B. Mahâparinibbâna Sutta p. 16 fg.). Den untersten Rang nehmen die Sotâpanna ein, d. h. die in die Bahn (der Heiligung) Gelangten. Von ihnen wird gesagt: „Durch die Vernichtung der drei Bande sind sie in die Bahn gelangt; sie sind der Wiedergeburt in den niederen Welten (den Höllen, der Gespensterwelt und der Thierwelt) nicht unterworfen; sie sind (der Erlösung) sicher, sie werden die höchste Erkenntniss erreichen." Die nächsthöhere Klasse ist die der Sakadâgâmî („der einmal Zurückkehrenden"): „Durch die Vernichtung der drei Bande, durch die Verringerung von Begier, Hass und Verblendung sind sie zu einmal Zurückkehrenden geworden: wenn sie noch einmal in diese Welt zurückgekehrt sind, werden sie das Ende des Leidens erreichen." Dann folgen die Anâgâmî („die Nichtzurückkehrenden"): „Durch die Vernichtung der fünf ersten Bande sind sie zu Wesen geworden, die von selbst entstehen (d. h. die in das Dasein treten ohne erzeugt und geboren zu werden; dies ist in den höheren Götterwelten der Fall); sie erreichen dort (in der Götterwelt) das Nirvâna; sie sind nicht der Rückkehr aus jener Welt unterworfen." Es scheint, dass bei der Aufstellung dieser dritten Stufe eine besondre Rücksicht auf die um die Gemeinde am höchsten verdienten Laien mitgewirkt hat, denen um ihres Laienstandes willen vollkommene Heiligkeit nicht beigelegt werden konnte, denen man aber doch eine derselben nahe kommende Stellung nicht absprechen wollte. Die höchste der vier Stufen endlich ist die des Arhat, d. h. des Heiligen. — Die Ansicht von Childers (Dictionary p. 268, vgl. 444), dass die höheren der vier Stufen nicht erlangt werden können, ohne dass man zuvor die niederen der Reihe nach durchgemacht hat, ist wenigstens für die ältere Periode der buddhistischen Dogmatik, über die ich allein zu urtheilen wage, unzutreffend.

andern dieser Klassen waren übrigens keinerlei Ansprüche auf eine ansehnlichere oder geringere Geltung in der Gemeinde verknüpft; wie weit jeder Einzelne dem Ziel der Heiligkeit nahe gekommen zu sein meinte, war eine Angelegenheit, die durchaus nur vor sein eignes Inneres gehörte und von welcher die Gemeinde als solche keine Notiz nahm[1]). Die höchste Stufe, die der vollendeten Erlösung, betrachtete man als allein Mönchen erreichbar[2]). Wie sollten die, welche um ihrer Seligkeit willen allem Irdischen entsagt hatten, zugestehen, dass die innere Befreiung von Welt und Weltleid mit dem Beharren des äusseren Menschen in weltlichem Leben vereinbar sei? Doch liess man zu Gunsten frommer Laienjünger, wenn auch nicht für ihr Leben, so wenigstens für ihr Sterben eine Ausnahme zu: ein gläubiger weiser Laie, der seine letzten Gedanken, sein letztes Verlangen auf das Aufhören irdischen Seins richtet, wird dieses Zieles theilhaftig. „Ich sage dir, Mahânâma, dass zwischen einem Laienjünger, dessen Seele diese Stufe der Erlösung erreicht hat, und einem Mönch, dessen Seele von allem Haften erlöst ist, keine Verschiedenheit besteht, was den Zustand ihrer Erlösung angeht[3]).“

---

[1]) Nur an einer Stelle, so viel mir bekannt, knüpft das buddhistische Gemeinderecht an die Zugehörigkeit eines Mönchs zu einer der vier Stufen eine rechtliche Consequenz: wer einen Heiligen getödtet hat, kann nicht die Mönchsweihen empfangen (Mahâvagga I, 66). Doch ist es nicht unmöglich, dass das Wort „Heiliger“ hier, als Ueberbleibsel sehr alter Redeweise, in nicht technischer Bedeutung gesetzt ist, und dass die Bestimmung in ihrem ursprünglichen Sinn allgemein die Zulassung eines Mönchsmörders zu der Gemeinde verbot.

[2]) Streng genommen besagt dies schon das Wort Arhat („Heiliger“), d. h. „Einer der Anspruch hat“ — es ist zu ergänzen: auf fromme Gaben und Verehrung.

[3]) Saṃyuttaka Nikâya vol. III fol. lau der Handschr. — Die spätere, in den heiligen Texten meines Wissens noch nicht vertretene Doctrin — im Milindapañha führt der disputirende König sie auch nicht auf ein Wort Buddhas zurück, sondern sagt: „ihr (Mönche) lehrt“ etc. — wendet diese Sätze dahin, dass auch ein Laie die Heiligkeit erlangen kann,

Hoch über den vier Stufen stehen die Vollendeten, „die für sich allein der Buddhaschaft theilhaftig geworden sind" (Paccekabuddha): sie haben das erlösende Wissen nicht als Jünger eines der heiligen, universalen Buddhas, sondern aus eigner Kraft erworben, aber ihre Vollkommenheit reicht nicht so weit, dass sie es der Welt verkündigen können. Die Texte berühren diesen Begriff der Paccekabuddhas selten; er kann im Vorstellungskreise der alten Gemeinde nur eine nebensächliche Rolle gespielt haben. Es scheint, dass man die Paccekabuddhas vorzugsweise in den Zeitaltern lebend dachte, wo es keine universalen Buddhas und keine von ihnen gestifteten Gemeinden gab; der Begriff des Paccekabuddha sollte wohl in erster Linie eben dies besagen, dass auch in solchen Zeiten der Zugang zur Erlösung ernstem und kraftvollem Streben nicht verschlossen ist. Aber die später aufgestellte Lehre, dass das Auftreten von Paccekabuddhas auf solche Zeitalter ausschliesslich beschränkt ist, steht, wie es scheint, mit der Dogmatik der heiligen Pâlitexte nicht im Einklang. „In der ganzen Welt", sagt Buddha[1]), „giebt es, mich allein aus-

---

dass er aber ihr Gewicht nicht zu tragen im Stande ist, so wenig wie ein Grashalm die Last eines schweren Steines tragen kann. Er muss deshalb noch an demselben Tage, an dem ihm die Heiligkeit zu Theil geworden, entweder die Mönchsweihen empfangen oder, da die äusseren Vorbedingungen hierzu nicht immer erfüllbar sind, in das Nirvâna eingehen (Milindapañha p. 265). — In demselben Zusammenhang bildete sich auch die gleichfalls, so viel mir bekannt, den heiligen Texten — mit Ausnahme einiger Stellen des offenbar verhältnissmässig jungen Werks Apadâna, vgl. S. 117 A. 1 — noch fremde, arg äusserliche Vorstellung aus, dass die höher begabten Gläubigen die Erlösung „in der Barbierstube" zu erlangen pflegen, d. h. während der Vollziehung der Tonsur, die den Uebertritt aus dem weltlichen Stande in den geistlichen kennzeichnet.

[1]) Apadâna fol. kî des Phayre MS. Auch wenn gesagt wird, dass nie in demselben Weltsystem zu gleicher Zeit zwei heilige, universale Buddhas auftreten (Anguttara Nik. vol. I p. 27), scheint darin zu liegen,

genommen, Niemanden, der den Paccekabuddhas gleich ist" — die Existenz von Heiligen dieses Grades wird also allem Anschein nach auch für Buddha's eigne Zeit zugelassen.

Ueber den vier Stufen der Gläubigen, Heiligen wie über den Paccekabuddhas stehen endlich, den Inbegriff höchster Vollkommenheit verkörpernd, die „erhabenen, heiligen, universalen Buddhas".

Es möchte befremden, dass wir erst an diesem Orte das Dogma von den Buddhas gewissermaassen als einen Anhang zu andern wesentlicheren Gedankenkreisen darstellen. Ist die Lehre von der Person Buddha's eine Nebensache? Muss sie nicht ein Fundament des buddhistischen Glaubens sein, so gut wie die Lehre von der Person Christi ein Fundament, ja das Fundament des christlichen Glaubens bildet?

Kaum irgendwo scheint die Vergleichbarkeit jener beiden Entwicklungsreihen vollständiger abzureissen, als eben an diesem Punkte. Es möchte paradox klingen, aber es ist zweifellos richtig, dass die buddhistische Lehre in allem Wesentlichen das sein könnte, was sie in der That ist, und sich doch der Begriff des Buddha aus ihr fortdenken liesse. Dass die unvergessliche Erinnerung an Buddha's Erdenleben, dass der Glaube an Buddha's Wort als an das Wort der Wahrheit, die Unterwerfung unter Buddha's Gesetz als unter das Gesetz der Heiligkeit — dass alle diese Momente für die Gestaltung des religiösen Lebens und Empfindens in der Gemeinde der Buddhajünger die höchste Wirksamkeit bewährten, braucht kaum ausgesprochen zu werden. Aber für die dogmatische Auffassung des einen grossen Problems, um das allein sich die ganze buddhistische Dogmatik bewegt, der Frage nach dem Leiden und nach der Erlösung, steht das Dogma von Buddha im Hintergrunde. In der Glaubensformel

---

dass die gleichzeitige Erscheinung eines universalen Buddha mit Paccekabuddhas nicht ausgeschlossen ist.

der vier heiligen Wahrheiten kommt das Wort Buddha nicht vor.

Den Schlüssel für die Erklärung dieser bemerkenswerthen Stellung des Buddhabegriffs zu den centralen Ideen des buddhistischen Gedankenkreises giebt, wie mir scheint, die Vorgeschichte des Buddhismus.

Wo eine Lehre, wie die christliche, auf der Basis eines mächtigen Gottesglaubens erwächst, ist es natürlich, dass für das Bewusstsein der Gemeinde auf die Person dessen, der als Meister, Lehrer, Vorbild in jedem Sinne für das Leben seiner Jünger von unermesslicher Bedeutung ist, ein Abglanz, ja mehr als ein Abglanz von der Herrlichkeit und Wesensfülle des allmächtigen und allgütigen Gottes sich herniedersenkt. Die Gnade Gottes soll dem Menschen das ewige Leben schenken: der Meister wird zum Mittler, durch welchen die göttliche Gnade an dem Menschen wirkt. Sein Wesen hebt sich in metaphysischer Dignität zum Einssein mit Gottes Wesen; sein irdisches Thun und Leiden erscheint als das welterlösende Thun und Leiden Gottes.

Die Vorbedingungen, unter welchen eine analoge Entwicklung der Vorstellungen von der Person Buddha's sich hätte vollziehen können, waren nicht vorhanden. Der Glaube an die alten Götter war durch den Pantheismus der Âtman-Lehre aufgelöst worden; der Âtman aber, das ewig ruhende All-Eine, war kein Gott, der handelnd in erlösendem Thun sich der Menschheit erbarmen konnte. Und auch der Glaube an den Âtman selbst war verblasst, ja verloren, und als Herrscher über die nach Erlösung verlangende Welt war nicht ein Gott, sondern allein das Naturgesetz der Verknüpfung von Ursachen und Wirkungen übrig geblieben. Als die einzige handelnde Person im Kampf gegen Leiden und Tod stand der Mensch da; er musste in weisem Erkennen des Naturgesetzes diesem gegenüber eine Stellung zu erringen trachten, in welcher er für sein leidenbringendes Wirken unerreichbar war.

Die Momente, die für die dogmatische Auffassung der Person Buddha's entscheidend sein mussten, sind damit gegeben. Er konnte nicht ein gottentstammter Erlöser sein, denn man erwartete die Erlösung nicht von einem Gott. Das Erkennen soll erlösen; mein Erkennen soll mich erlösen: so musste er der grosse Erkennende und der Erkenntnissbringer für alle Welt sein. Ein Wesen musste er sein, das keinen angestammten metaphysischen Adel vor andern Wesen voraus hat[1]), aber in höherem, kraftvollerem Streben zuerst den Weg findet, den nach ihm Andre, seinen Fussstapfen folgend, wandeln. Man kann in gewissem Sinne sagen, dass jeder Jünger, der zur Heiligkeit hindurchdringt, auch Buddha ist so gut wie der Meister[2]). Sehr deutlich tritt diese Auffassung von Buddha's wesentlicher Gleichartigkeit mit allen Erlösten in folgenden Worten hervor: „Gleichwie wenn, o Brahmane, eine Henne Eier gelegt hat, acht oder zehn oder zwölf, und

---

[1]) Darin, dass Buddha, ehe er zu seinem letzten Erdenleben geboren wird, als Gott im Himmel der Tusita-Götter weilt und von dort aus zur Erde herniedersteigt, liegt in keiner Weise, dass man für ihn übermenschliche, etwa gottmenschliche Wesenheit in Anspruch nahm. Wer in einer Existenz Gott ist, kann in der nächsten Existenz auch als Thier oder in einem Höllenreich wiedergeboren werden. Wie Buddha in seinem vorletzten Leben Tusita-Gott war, ist er in früheren Existenzen auch Löwe, Pfau, Hase u. s. w. gewesen; in seiner letzten irdischen Erscheinung aber war er Mensch und durchaus nur dies. — Anders Kern (Grundriss der indoarischen Phil. III, 8 S. 64), der aber die Pointe der Stelle, auf welche er sich beruft (Anguttara Nik., Catukka p. 38), missverstanden hat.

[2]) Die gewöhnliche Terminologie benennt zwar die heiligen Jünger Buddha's nicht selbst als Buddhas, doch zeigt sich mehrfach, dass man einen solchen Ausdruck als sachlich statthaft in der That empfand. So wenn der Sotâpanna (s. S. 369 Anm. 2) definirt wird als Jemand, der „die höchste Erkenntniss (sambodhi) erreichen wird“. Insonderheit in poetischen Texten ist es oft zweifelhaft, ob das Wort buddha in seinem engeren Sinne oder in der Beziehung auf jeden Heiligen gebraucht ist, s. Dhammapada 398 (vgl. 419).

die Henne genugsam auf ihnen gesessen und sie warm gehalten und bebrütet hat: wenn dann von den Küchlein eines zuerst mit der Spitze seiner Kralle oder mit seinem Schnabel die Eierschale zerbricht und glücklich aus dem Ei kriecht, wie wird man dies Küchlein nennen, das älteste oder das jüngste?" „Man wird es das älteste nennen, verehrter Gotama, denn es ist das älteste unter ihnen." „So habe auch ich, o Brahmane, unter den Wesen, die im Nicht-Wissen leben und wie in einem Ei verschlossen und befangen sind, die Eierschale des Nichtwissens zerbrochen und allein in der Welt die erhabenste, universale Buddhaschaft erlangt. So bin ich, o Brahmane, der älteste, das edelste unter den Wesen[1])." Nicht Buddha erlöst die Wesen, aber er lehrt sie, sich selbst zu erlösen, so wie er sich erlöst hat. Sie nehmen seine Verkündigung der Wahrheit an, nicht weil sie von ihm kommt, sondern weil, durch sein Wort geweckt, in ihrem Geiste selbsteignes Erkennen dessen, wovon er zu ihnen redet, an's Licht tritt[2]).

Man darf dies doch nicht dahin verstehen, als hätte die Gestalt Buddha's im Glauben der Gemeinde die Grenzen irdisch-menschlicher Realität nicht überschritten, als hätte die Dogmatik den Strahlenkranz einer das Universum durchleuchtenden Herrlichkeit um Buddha's Haupt zu flechten verschmäht. Das Land Buddha's war nicht das des Sokrates, nicht das Athen des Thukydides und des Aristophanes, in welchem es nicht anging, dass Sammâsambuddhas oder Gottmenschen auf Erden erschienen. Das Auge des Inders war

---

[1]) Suttavibhanga, Pârâjika I, 1, 4.

[2]) So heisst es in einer Rede Buddha's, nach einer vorangegangenen Darlegung der Causalitätsformel: „Wenn ihr nun also erkennt und also schaut, ihr Jünger, werdet ihr dann sprechen: „Wir ehren den Meister und aus Ehrfurcht für den Meister reden wir also"? — „Das werden wir nicht, Herr." — . . . „Was ihr redet, ihr Jünger, ist es nicht eben das, was ihr selbst erkannt, selbst geschaut, selbst erfasst habt?" — „Das ist es, Herr." (Mahâtaṇhâsaṃkhaya Sutta, Majjhima Nikâya vol. I p. 265.)

gewohnt, auf Schritt und Tritt das natürliche, irdisch-begrenzte Geschehen in phantastische Zusammenhänge unendlicher Fernen hineingewoben zu sehen. Je länger sich hier das Denken mit einer Anschauung beschäftigte, je öfter es zu ihr zurückkehrte, um so mehr verschwand das Menschliche, irdisch Wirkliche in ihr hinter dem Geträumten, Typischen, Universalen. Jenes Zeitalter, in welchem die Lehren vom Leiden alles Vergänglichen und von der Erlösung zuerst das junge Denken beschäftigten, konnte auf einen Yâjnavalkya und auf einen Çândilya noch einfach als auf weise Menschen hinsehen; für die buddhistische Anschauungsweise mussten die flüssigen Umrisse solcher Gestalten zu dem dogmatischen Typus der nach ewiger Weltordnung zu den gesetzten Zeiten erscheinenden erhabenen, heiligen, universalen Buddhas erstarren.

Es war kaum anders möglich, als dass sich die Gestalt des einen historischen Buddha für die Dogmatik zu einer grenzenlosen Zahl vergangener und künftiger Buddhas vervielfältigte. Einem Glauben, der die Vergangenheit dieser Welt nach Jahrtausenden, ihre Zukunft nach Jahren, vielleicht nach Tagen bemass, mochte es genügen, über der Spanne dieser Zeit die Gestalt eines Heilandes ragen zu sehen, auf den die Vergangenheit weissagend vorausdeutete, dessen Wiederkommen der kurzen Zukunft ein Ziel setzte. Für den Inder umschliesst kein Horizont das Bild des Weltlebens; von unabsehbaren Fernen her in unabsehbare Fernen hinein, durch jene ungeheuren Weltperioden, in deren Riesengrösse und Riesenzahl das überwältigende Gefühl der eignen Kleinheit seinen Ausdruck suchte, schreitet der ewige Gang des Entstehens, Vergehens und Wiederentstehens. Wie sollte man, was im Centrum der eignen Welt, der eignen Zeit zu stehen schien, für den alleinigen Mittelpunkt aller Welten, aller Zeiten halten?

Durch das Kommen und Gehen der Weltalter, durch das ganz dunkle Dasein geht ein Streben nach dem erlösenden

Licht: so müssen zu bestimmten Zeiten[1]) bestimmte Wesen, durch verdienstliche Handlungen zahlloser Existenzen dazu berufen, den Anblick dieses Lichtes erlangen; sie müssen Buddhas werden und die von Ewigkeit her fest geordnete Laufbahn eines Buddha erfüllen. Sie werden alle in der östlichen Hälfte Mittelindiens geboren[2]); sie entstammen alle Brahmanen- oder Kshatriya-Geschlechtern; sie erlangen alle, am Fuss eines Baumes sitzend, die erlösende Erkenntniss. Ihr Lebensalter hat je nach der Weltperiode, in welcher sie erscheinen, verschiedene Dauer, und so erhält sich auch die Lehre, die sie auf Erden verkünden, bald länger, bald kürzer, bei einem Jeden aber durch eine fest bestimmte Zeit. „Fünfhundert Jahre, Ânanda, wird die Lehre der Wahrheit bestehen," sagt Buddha zu seinem Lieblingsjünger[3]). Dann verschwindet der Glaube von der Erde, bis ein neuer Buddha erscheint und von Neuem „das Rad der Lehre rollen lässt".

Es ist consequent, dass, wie sich die Reihe der Buddhas durch die unermesslichen Weiten der Zeit hindurchzieht, so

---

[1]) Die zeitliche Vertheilung der Buddhas auf die verschiedenen Weltalter ist keine gleichmässige. Schon in einem der Pâli-Suttas (Mahâpadânasutta) findet sich die Angabe, dass die letzten Buddhas zu folgenden Zeiten erschienen sind: einer im 91. Weltalter von jetzt ab rückwärts, zwei im 31. Weltalter; unser jetziges Weltalter ist ein „gesegnetes Weltalter" (bhaddakappa); es besitzt fünf Buddhas, von denen Gotama der vierte ist; das Erscheinen des Metteyya wird noch erwartet. Alle diese Buddhas, abgesehen allein von Gotama Buddha, sind unzweifelhaft reine Phantasiegestalten. Etwas anders scheint es übrigens mit der parallelen Doctrin der Jainas zu stehen; siehe S. 76 Anm. 2.

[2]) So schon die kanonische Pâli-Tradition, Cullavagga XII, 2, 3. Die Stelle ist belehrend, insofern sie zeigt, wie der alte Buddhismus, fern von der kosmopolitischen Weite des Gesichtskreises, die man als dem buddhistischen Wesen innewohnend anzusehen pflegt, sein engeres Heimathland als das alleinige auserwählte Land betrachtet.

[3]) Cullavagga X, 1, 6. Später, als diese Prophezeiung durch die Ereignisse widerlegt wurde, stellte man natürlich grössere Zahlen auf; vgl. Köppen I, 327.

auch die nicht minder unermesslichen Weiten des Raumes ihre Buddhas besitzen. Die alten Texte scheinen die Idee der in fernen Weltsystemen erscheinenden Buddhas nur leise zu berühren, aber die Vorstellung liegt ganz in der Art der indischen Phantasie, dass auch in jenen durch Unendlichkeiten von uns getrennten Welten dasselbe Ringen der Wesen nach der Erlösung sich wiederholt, welches sich auf dieser Erde vollzieht. „Es kann nicht geschehen, ihr Jünger," sagt Buddha, „es ist nicht möglich, dass in einem Weltsystem zwei heilige, universale Buddhas zu gleicher Zeit, nicht früher noch später erscheinen[1])" — wir dürfen in diesen Worten wohl eine Hindeutung darauf sehen, dass in andern Systemen unabhängig von dem, was in unsrer Welt geschieht, gleiche Siege des Lichtes über die Finsterniss erfochten werden, wie ihn hier Buddha unter dem Baum zu Uruvelâ gewonnen hat[2]).

Es sei uns erlassen, die scholastischen Prädicate, welche die Dogmatik den erhabenen, heiligen, universalen Buddhas beilegt, im Einzelnen zu entwickeln, von den zehn Buddhakräften, von den zweiunddreissig äussern Kennzeichen eines Buddha u. s. w. zu reden. Wir versuchen statt dessen das Gesammtbild zu zeichnen, welches der Verein all dieser Vollkommenheiten der gläubigen Vorstellung ergab, das Bild höchster Macht, höchsten Wissens, höchsten Friedens, höchsten Erbarmens.

Wir wollen mit den Worten der Texte selbst reden.

Buddha spricht: „Der Allüberwinder, der Allwissende bin ich, unbefleckt von Allem was ist. Alles habe ich verlassen; ohne Begehren bin ich, ein Erlöster. Aus eigner Kraft besitze ich die Erkenntniss; wen sollte ich meinen Meister nennen? Ich habe keinen Lehrer; Niemand ist mir zu ver-

---

1) Anguttara Nikâya, s. oben S. 371, Anm. 1.

2) Unter den jüngeren Texten beschäftigt sich das Mahâvastu (vol. I p. 123 ff.) eingehend mit der Vorstellung von der gleichzeitigen Existenz zahlloser Buddhas in den verschiedenen Weltsystemen.

gleichen. In der Welt sammt den Himmeln ist Niemand, der mir gleich sei. Ich bin der Heilige in der Welt; ich bin der höchste Meister. Ich allein bin der vollendete Buddha; die Flammen sind in mir erloschen; ich habe das Nirvâna erreicht[1])." „Den Erhabenen" nennt ihn Kaccâna[2]), „den Freudenbringer, den Freudenspender, dessen Sinne stille sind, dessen Seele stille ist, den höchsten Selbstbezwinger und Friedereichen, den Helden, der sich selbst bezwungen hat und über sich wacht, der seine Sinne im Zaum hält." „Er erscheint in der Welt zum Heile für viel Volks, zur Freude für viel Volks, aus Erbarmen für die Welt, zum Segen, zum Heil, zur Freude für Götter und Menschen[3])." So sind die Buddhas der vergangenen Weltalter erschienen, so werden die Buddhas künftiger Zeiten erscheinen.

Wird ihre Reihe jemals ein Ende nehmen? Wird der Sieg ein vollständiger werden, so dass alle Wesen zu der Erlösung hinübergedrungen sind?

Die Gläubigen der alten Zeit wandten ihre Gedanken dieser letzten Zukunftsfrage nur selten zu. Aber sie gingen doch an ihr nicht vorüber. In der Erzählung von Buddha's Tod lesen wir den Spruch, den Gott Brahma sprach, als der Heilige in das Nirvâna einging:

„In den Welten die Wesen all legen einst ab die Leiblichkeit,
So wie jetzt Buddha der Siegesfürst, der höchste Meister aller Welt,
Der Mächtige, Vollendete zum Nirvâna ist gangen ein."

Also die Wesen alle werden das Nirvâna erreichen[4]). Wird dann, wenn die beseelten, des Leidens fähigen Wesen aus dem Reich des Daseins verschwunden sind, das Strömen der Sankhâra, das Entstehen und Vergehen der Welten in

---

[1]) Mahâvagga I, 6, 8.

[2]) S. oben S. 166.

[3]) Angutt. N. vol. I p. 22 und sonst häufig.

[4]) Anders spricht sich in jüngerer Zeit das Mahâvastu (vol. I p. 126) aus. Vgl. auch Milindapañha p. 69.

Ewigkeit bleiben? Oder wird, nach dem Verlöschen alles Bewusstseins, in dem sich das Geschehen spiegelte, die Welt der Sankhâra in sich selbst zusammenbrechen? Wird das Nirvâna, in dessen Tiefen die Reiche des Sichtbaren versunken sind, das Ein und Alle sein?

Wir fragen zu viel. „Der Erhabene hat dies nicht offenbart. Weil es keinen Gewinn bringt, weil es nicht den Wandel in Heiligkeit fördert, weil es nicht zur Abkehr vom Irdischen, zum Untergang aller Lust, zum Aufhören des Vergänglichen, zum Frieden, zur Erkenntniss, zum Nirvâna führt, deshalb hat der Erhabene es nicht offenbart.“

## DRITTER ABSCHNITT.

# Die Gemeinde der Jünger Buddha's.

---

### Das Gemeinderecht und die Rechtsbücher.

Von der Darstellung des Glaubens, der die Schaar der Buddhajünger vereinte, wenden wir uns zur Entwicklung der äussern Ordnungen, welche geistliche Sitte und geistliches Recht dem Leben dieser Mönchsgenossenschaft gesetzt hat. Als ein rechtlich geordnetes erscheint dasselbe von Anfang an. Ein Rechtsact musste vollzogen werden, um das neu hinzutretende Mitglied in die Gemeinschaft aufzunehmen. Das Gemeinderecht zeichnete seinem Thun und Lassen die Bahnen vor. Als Disciplinarhof wachte die Gemeinde selbst, unter der Einhaltung eines geordneten Rechtsverfahrens, über der Befolgung der geistlichen Ordnungen.

Dies frühzeitige Hervortreten fester rechtlicher Formen des Gemeindelebens kann nicht überraschen. Es ist das Gegenstück des ebenso frühzeitigen Auftretens einer ausgebildeten und fest formulirten Dogmatik; dieselben Characterzüge des Zeitalters, in welchem der Buddhismus sich entwickelt hat, dieselben Momente der Vorgeschichte, auf welcher er ruht, machen die eine wie die andre Erscheinung verständlich. Die andersgläubigen Mönchsorden vor und neben dem Orden Buddha's und nicht minder der gemeinsame Quell aller dieser Secten, das Brahmanenthum, haben wie in der

dogmatischen Speculation so im Recht und in der Sitte des geistlichen Lebens eine Reihe fertiger Formen geschaffen, welche der Buddhismus sich nur anzueignen brauchte[1]).

Dass trotzdem die Bildung der kirchlichen Ordnungen, so schnell sie sich vollzogen zu haben scheint, doch nicht das Werk eines Augenblicks gewesen sein kann, bedarf keines Beweises. In den Texten, welche die Gesetze für das Gemeindeleben enthalten, liegen die Spuren, welche ältere und jüngere Phasen dieser Entwicklung zu unterscheiden erlauben, klar vor Augen. Wir können verfolgen, wie sich zuerst ein Complex von Satzungen gebildet hat, der regelmässig um die Zeit des Vollmondes und Neumondes in den Beichtversammlungen der Gemeinde vorgetragen wurde; stehend wiederkehrende, technische Ausdrücke besagten bei jeder dieser Regeln, welchen Grad der Verschuldung der Mönch, der gegen sie fehlte, auf sich lud. Es ist sehr wohl möglich, dass diese alte, unter dem Titel Pâtimokkha erhaltene Sammlung von Verboten[2]), die Grundlage des gesammten buddhistischen Gemeinderechts, auf Buddha's eigne Zeit, auf die von ihm mit seinen Jüngern gehaltenen Beichtfeiern zurückgeht[3]). Eine jüngere Schicht der heiligen Texte zeigt

---

[1]) Jacobi (Sacred Books XXII S. XXIV ff.) hat eine Reihe von Einzelheiten gesammelt, in welchen die Abhängigkeit der buddhistischen resp. der mit diesen im Ganzen übereinstimmenden jainistischen Mönchsordnungen von den Vorbildern, die das brahmanische Asketenthum lieferte, direct verfolgt werden kann: so in Betreff des Nichtansammelns von Vorräthen, des Aufenthalts an demselben Ort während der feuchten Jahreszeit, der Zurückhaltung in Bezug auf das Betreten des Dorfs u. s. w.

[2]) Näheres über sie s. unten im Abschnitt über den Cultus.

[3]) Zwar nicht im Pâtimokkha selbst, aber in einem andern gleichfalls das Aussehen hohen Alters tragenden Stück der Gemeindeordnungen findet sich eine Spur, welche direct auf die Entstehung der betreffenden Sätze zu Buddha's Lebzeiten hinzuweisen scheint. Im Verzeichniss der Personen, welche nicht die Ordination empfangen dürfen, begegnet „wer Blut vergossen hat“. Es kann nicht gemeint sein, dass Jeder zurückzuweisen ist, der einem Andern eine blutige Wunde beigebracht hat,

dann weiter, wie sich in der Folgezeit das Bedürfniss fühlbar machte, die im Pâtimokkha enthaltenen Bestimmungen durch neue Gesetze zu ergänzen. Aber man wagte nicht, die alten geheiligten Formeln eigenmächtig umzubilden. So nahm man, während das Pâtimokkha selbst unangetastet blieb, in Commentaren zu demselben und in eignen neuen Werken eine revidirte und erweiterte Darstellung der Gemeindeordnungen vor. Man trug zwar kein Bedenken, auch Vergehen, die im Pâtimokkha nicht als solche gekennzeichnet waren, jetzt mit Strafe zu belegen, aber man erlaubte sich doch nicht, dies mit denselben Ausdrücken zu thun, welche im Pâtimokkha die stehenden waren, sondern man wandte neue Worte an und führte neue Formen des Disciplinarverfahrens ein, um Verstösse gegen die neugeschaffenen Ordnungen zu ahnden[1]). So giebt sich unsrer Forschung in der Entwicklung des Gemeinderechts noch sicherer und schärfer als in derjenigen der Dogmatik die Aufeinanderfolge älterer und jüngerer Perioden zu erkennen.

So gewiss aber der Orden der Buddhajünger oder seine besonders dazu befähigten Glieder thatsächlich Recht schaffend gewirkt haben, so bestimmt hat sich die Gemeinde doch in

---

denn nicht einmal alle Mörder sind ausgeschlossen, sondern nur Vatermörder, Muttermörder und Mörder eines Heiligen. So lässt sich kaum bezweifeln, dass die traditionelle Auslegung Recht hat, welche hier versteht: „Wer Buddha so verwundet hat, dass sein Blut geflossen ist". Dass diese Bestimmung aus einer Zeit stammt, in welcher sie Sinn hatte, wird man zwar nicht für gewiss, aber doch für das Natürlichere halten dürfen. — Für die Erklärung der betreffenden Stelle (Mahâvagga I, 67) vergleiche man Cullav. VII, 3, 9; Dhammapada Comm. S. 279; Anguttara Nikâya vol. II fol. ṅâ: pañc' ime bhikkhave âpâyikâ nerayikâ parikuppâ atekicchâ. katame pañca? mâtâ jîvitâ voropitâ hoti, pitâ jîvitâ v. h., arahâ jîvitâ v. h., tathâgatassa duṭṭhena cittena lohitaṃ uppâditaṃ hoti, saṃgho bhinno hoti.

[1]) Vgl. die Einleitung zu meiner Ausgabe des Vinaya Piṭaka, vol. I. p. XVII fg.

der Theorie jede legislatorische Befugniss selbst abgesprochen. Die Gesetzgebung für die Gemeinde kommt nach buddhistischer Auffassung allein Buddha zu. Alle Gebote und Verbote empfangen ihre Kraft daher, dass nach der feststehenden Ueberzeugung der Gläubigen Buddha sie ausgesprochen hat. Mit seinem Tode ist die Möglichkeit, aber auch das Bedürfniss nach einer Schöpfung neuer Gesetze erloschen. Die Gemeinde hat Buddha's Ordnungen nur anzuwenden und zu erklären, so wie sie die von Buddha offenbarte Lehre wohl zu bewahren, aber nicht zu verbessern oder weiterzubilden berufen und befähigt ist. „Die Gemeinde setzt nicht fest, was nicht (von Buddha) festgesetzt worden ist, und hebt nicht auf, was er festgesetzt hat; sie nimmt die Ordnungen, wie er sie festgesetzt hat, an und beharrt in ihnen" — so lässt die traditionelle Legende eine Kirchenversammlung kurz nach Buddha's Tode beschliessen[1]). In den heiligen Texten erscheinen daher alle Verordnungen, auch die nachweislich jüngeren Perioden angehörigen, als von Buddha selbst erlassen. Die Inconsequenz, mit welcher man der Consequenz zu Liebe hier verfuhr, ist characteristisch: die nämlichen selbstgemachten Regeln, welche man sich scheute, in die altgeheiligte Form der Pâtimokkha-Satzungen zu kleiden, trug man doch kein Bedenken für Anordnungen des erhabenen, heiligen Buddha auszugeben. Das liturgische Gewissen war stärker als das historische — wenn die vollkommene Unbefangenheit, mit der man in Indien zu allen Zeiten über literarische und historische Authenticität gedacht oder vielmehr nicht gedacht hat, hier von historischem Gewissen zu reden überhaupt gestatten könnte.

---

[1]) Cullavagga XI, 1, 9. Vgl. Suttavibhanga, Nissaggiya XV, 1, 2. Auch die Erzählung von dem Concil zu Vesâlî (Cullavagga XII) veranschaulicht klar, wie nach der geltenden Theorie die Gemeinde sich durchaus darauf beschränkte, das von Buddha geordnete geistliche Recht authentisch zu interpretiren.

An allen den Eigenthümlichkeiten, welche uns gewisse Capitel der buddhistischen Dogmatik als ein so unwegsames Gebiet erscheinen lassen, nehmen die alten Darstellungen des Gemeinderechts vollauf Theil. Dieselbe Spitzfindigkeit hier wie dort, dieselbe unerschöpfliche Fähigkeit, lange Begriffsreihen um ihrer selbst willen zu geniessen. Das sind nicht Satzungen, die aus dem Leben für das Leben geschaffen sind, sondern scholastische Lucubrationen, nicht praktisch und im Grunde auch nicht klar. Die Form, in der sie vorgetragen zu werden pflegen, ist die einfachste. Ueberall das gleiche Schema: Zu dieser Zeit, als der erhabene Buddha da und da verweilte, kam diese und jene Ungehörigkeit vor. Die Leute, welche davon vernahmen, waren entrüstet, murrten und schalten: Wie können nur die Mönche, die dem Sakyasohne anhangen, sich also vergehen, gleichwie üppige Weltmenschen — oder: gleichwie ungläubige Ketzer, wie der betreffende Fall eben angethan ist. Dann hören die geistlichen Brüder das Gerede der Leute; auch sie sind entrüstet, murren und schelten: Wie kann nur der ehrwürdige N. N. sich also vergehen. Sie melden die Sache Buddha; dieser beruft die Jünger zusammen, hält ihnen eine ermahnende Ansprache und erlässt dann das Gebot: Ich ordne an, ihr Jünger, dass das und das geschehen oder nicht geschehen soll. Wer es thut, ist der und der Busse schuldig. — Stereotyp wie diese zu Tausenden von Malen wiederkehrende Erzählung selbst sind auch die Figuren der Sünder, welche darin auftreten und durch ihre Thaten jedesmal den Anlass zu Buddha's Eingreifen geben. Ein Bestimmter der Brüder pflegt der Schuldige zu sein, wenn es sich um aufdringliche Ausbeutung frommer Wohlthätigkeit handelt. Wenn Vergehen lüsterner Art vorfallen, ist in der Regel der ehrwürdige Udâyî der Thäter. Das grösste Sündenregister aber von Allen haben die Chabbaggiya, sechs unter einander bei allen argen Streichen zusammenhaltende Mönche. Was auch Buddha

vorschreiben mag, die Chabbaggiya finden stets einen Weg, das Gesetz zu umgehen oder, wenn sie es je befolgen, eben damit eine Bosheit in's Werk zu setzen. Wenn Buddha anordnet, die Zweige gewisser Pflanzen zum Reinigen der Zähne zu benutzen, so nehmen die Chabbaggiya lange und massive Zweige und schlagen damit die Novizen. Wenn ein Uebelthäter vor der Gemeinde gerügt werden soll, erheben die Chabbaggiya Widerspruch und vereiteln dadurch das Disciplinarverfahren. Als einst die Nonnen von den Mönchen mit schmutzigem Wasser begossen worden, waren die Chabbaggiya die Thäter: und so stehen in den langen Texten der Gemeindeordnungen überall die Chabbaggiya als die Oberbösewichter da, deren neuen Erfindungen auf allen Gebieten des Unfugs die von Buddha geübte geistliche Legislation Schritt für Schritt nachgeht. Wohl mag bei diesen Erzählungen manche thatsächliche Erinnerung an die üblen Werke dieses und jenes räudigen Schafes in der Gemeinde mit im Spiele sein. Im Ganzen genommen aber, das braucht kaum hervorgehoben zu werden, würde eine aus diesen geistlichen Rechtsfällen geschöpfte Anschauung davon, wie es in der Gemeinde herzugehen pflegte, doch nur in dem Maasse correct sein, in welchem man beispielsweise den vielberühmten Sklaven Stichus der Digesten als ein Exempel des römischen Sklaventhums gelten lassen könnte.

Versuchen wir nun, die Rechtsordnungen der Gemeinde, wie die canonischen Texte sie in der Besprechung zahlloser Fälle zerstreut zur Erörterung bringen, in einem Gesammtbilde zusammenzufassen.

**Die Gemeinde und die Diöcesen. Eintritt und Austritt.**

Der um Buddha vereinte Jüngerkreis beruhte ursprünglich, wie ohne Zweifel auch die übrigen damals so zahlreichen Mönchsgemeinschaften Indiens, auf den Formen, die nach alter brahmanischer Ordnung das Verhältniss des geistlichen Lehrers zu seinen geistlichen Schülern beherrschten. Die gleichen Worte, welche hier und welche dort den solennen Ausdruck dieses Verhältnisses ausmachten, lassen auf die Gleichartigkeit des letzteren selbst schliessen. Der Jüngling, welcher, um den Veda zu lernen, sich der Leitung eines brahmanischen Lehrers anvertrauen will, tritt vor diesen hin und spricht: „Zum Brahmacarya (geistlichen Schülerschaft) bin ich gekommen. Ich will Brahmacârin (geistlicher Schüler) sein." Und der Lehrer „bindet ihm den Gürtel um, giebt ihm den Stab in die Hand und weist ihm das Brahmacarya an, indem er spricht: ‚Ein Brahmacârin bist du; geniesse Wasser; verrichte den Dienst; schlafe nicht bei Tage; dem Lehrer gehorsam studire den Veda' [1])." Ganz so kommt nach der buddhistischen Tradition der künftige Buddha in der Zeit seines Suchens nach der erlösenden Erkenntniss zu dem geistlichen Lehrer Uddaka und spricht: „Ich wünsche, o Freund, nach deiner Lehre und deiner Ordnung im Brahmacarya zu wandeln." Uddaka nimmt ihn an, und das Verhältniss der Beiden wird mit eben den Ausdrücken, die auch in der brahmanischen Redeweise die stehenden sind, als das zwischen Âcârya (Lehrer) und Antevâsin (Schüler) bezeichnet [2]). In gleicher

---

[1]) Âçvalâyana G. I, 22; vgl. Pâraskara II, 2, 3; Çat. Br. XI, 5, 4 etc.

[2]) Auch wenn die Buddhisten sagen: „Uruvelakassapo mahâsamaṇe (d. h. bhagavati) brahmacariyaṃ carati", läuft dies auf dasselbe hinaus wie wenn es in der Chândogya Upanishad heisst: „Maghavân Prajâpatau brahmacaryam uvâsa"; als Indra sich aufmacht, um in dies Schülerverhältniss einzutreten, wird dort von ihm gesagt: abhipravavrâja (vgl. unten S. 398).

Weise lässt die Tradition später Buddha selbst, wie er als Lehrer seine ersten Schüler annimmt, dies mit den Worten thun: „Komm herzu, o Mönch, wohl verkündigt ist die Lehre; wandle im Brahmacarya, allem Leiden ein Ende zu machen.“

So stellt die Gemeinde der Buddhisten, so lange der Meister am Leben ist, eine Vereinigung von Lehrer und Schülern nach brahmanischem Vorbild dar. Buddha's Tod lässt seine Jünger, wohl schon damals über einen grossen Theil Indiens zerstreut, als eine Mönchsgemeinde zurück, die kein sichtbares Haupt hat und allein in der von dem Meister verkündeten Lehre und Ordnung ihr unsichtbares Haupt sieht[1]. „Seid eure eigne Leuchte und eure eigne Zuflucht,“ spricht Buddha, dem Tode entgegengehend, „habt keine andre Zuflucht. Lasst die Wahrheit eure Leuchte und eure Zuflucht sein; habt keine andre Zuflucht.“ So fixirt sich, was man als die Trinität des Buddhismus bezeichnet hat, die Dreiheit jener heiligen Mächte, bei welchen der neu hinzutretende Mönch oder Laienbruder in feierlicher Erklärung „seine Zuflucht nimmt“: Buddha, die Lehre, die Gemeinde. Nicht ohne Bedenken wage ich hier eine Vermuthung auszusprechen, welche in der Ueberlieferung keine Stütze hat und haben kann: ich meine, dass die Formel dieser heiligen Dreiheit nicht in die Zeit von Buddha's Leben zurückreicht, sondern dass ihre Entstehung im Zusammenhang eben mit jenen Wandlungen steht, welche sein Tod für die Gemeinde der Jünger gebracht hat. Musste nicht, so lange Buddha lebte, er allein und die von ihm verkündete Lehre den Gläubigen

[1] Natürlich ist es bei der grossen Zahl und dem zerstreuten Aufenthalt der Gemeindeglieder sehr wohl denkbar, ja wahrscheinlich, dass schon zu Lebzeiten Buddha's die Jüngergemeinden eine von der Person Buddha's in wesentlichen Stücken unabhängige Existenz führten. So fasst es auch die buddhistische Tradition auf. Der nähere Hergang ist hier selbstverständlich unsrer Kenntniss nicht erreichbar.

als ihre Zuflucht erscheinen? Konnte man die Jünger seine Zuflucht nennen, so lange der Meister da war? Sein Tod änderte Alles. Jetzt stand die Gemeinde als die einzige sichtbare Trägerin der vordem in Buddha verkörperten Idee da, als die einzige Besitzerin der erlösenden Wahrheit; jetzt musste, wer dieser Wahrheit theilhaft werden wollte, auch bei der Gemeinde seine Zuflucht nehmen.

Man hat das Bekenntniss zu dieser heiligen Dreiheit in drei Artikeln ausgesprochen, zu welchen an vierter Stelle der Ausdruck des Willens, an den Geboten heiligen Lebens festzuhalten, gefügt ist. Die Formel lautet:

„Zu Buddha will ich in klarem Glauben halten: er der Erhabene ist der heilige, höchste Buddha, der Wissende, Gelehrte, der Gebenedeite, der die Welten kennt, der Höchste, der den Menschen wie einen Stier bändigt, der Lehrer von Göttern und Menschen, der erhabene Buddha.

„Zur Lehre will ich in klarem Glauben halten: wohlverkündigt ist von dem Erhabenen die Lehre. Sie ist sichtbar erschienen; sie bedarf keiner Zeit; sie heisst ‚Komm und siehe‘; sie führt zum Heil; im eignen Innern wird sie von Weisen erkannt.

„Zur Gemeinde will ich in klarem Glauben halten: in rechtem Wandel lebt die Jüngergemeinde des Erhabenen; in geradem Wandel lebt die Jüngergemeinde des Erhabenen; in wahrem Wandel lebt die Jüngermeinde des Erhabenen; in richtigem Wandel lebt die Jüngergemeinde des Erhabenen, die vier Paare, die acht Ordnungen der Gläubigen[1]): das ist die Jüngergemeinde des Erhabenen, würdig der Opfer, würdig der Spenden, würdig der Gaben, würdig, dass man die Hände in Ehrfurcht vor ihr erhebt, die höchste Stätte in der Welt, dass man daselbst Gutes thue.

„In den Geboten der Rechtschaffenheit will ich wandeln, welche die Heiligen lieben, die da unversehrt, unverletzt,

[1]) Die verschiedenen Stufen der Heiligkeit.

unvermischt, ungefärbt, frei, von den Weisen gepriesen und ungefälscht sind, die da zur Versenkung hinführen[1]).“

Wenn aber die Gemeinde so als die ideale Einheit der gläubigen Mönche über den ganzen Erdkreis, als die Trägerin einer Heiligkeit, welche der Heiligkeit Buddha's und seiner Lehre gleichsteht, gedacht ist, so kommt doch im wirklichen Leben die Gemeinde in diesem universellen Sinne nie zur Erscheinung. Thatsächlich giebt es nicht eine Gemeinde, sondern nur Gemeinden, Gemeinschaften der in derselben Diöcese weilenden Mönche. Wohl mochten Fromme ihre Schenkungen und Stiftungen der „Gemeinde der vier Weltgegenden, Anwesenden und Abwesenden“ zuwenden: dann scheint jeder eben anwesende Mönch, oder die anwesenden Mönche der betreffenden Diöcese als die befugten Vertreter der „Gemeinde der vier Weltgegenden“ für die Empfangnahme einer solchen Gabe und für die Verwaltung des so erlangten Eigenthums angesehen worden zu sein. Aber geordnete stehende Organe zur Wahrnehmung ihrer Angelegenheiten besass die Gesammtgemeinde nicht; dafür dass in ihrem Namen ein Beschluss gefasst, eine Handlung vollzogen wurde, fehlte es an jeder Rechtsform.

Die Schwierigkeiten, welche hier entstehen mussten und thatsächlich entstanden sind, liegen am Tage. Der Jüngerkreis, der sich um Buddha gesammelt hatte, war schnell zu einer geistlichen Grossmacht herangewachsen. Durch ganz Indien und bald über Indien hinaus, in den Wäldern, durch die Dörfer zogen predigend und bettelnd buddhistische Mönche. Wie sollte da die „Gemeinde der vier Weltgegenden, Anwesende und Abwesende“ die Verwaltung ihrer gemeinsamen

---

[1]) So nach dem Saṃyuttaka Nikâya vol. III fol. sâ der Handschr.; vgl. Mahâparin. S. p. 17 fg.; D'Alwis, Kachcháyana p. 77. Wer die in diesem Bekenntniss ausgesprochenen Gelöbnisse erfüllt, hat auf dem Wege der Heiligung die Stufe des Sotâpanna (s. oben S. 369 Anm. 2) erreicht.

Angelegenheiten thatsächlich wahrnehmen? Zu lösen wäre diese Aufgabe allein durch das Schaffen einer mächtigen Centralstelle gewesen, einer geistlichen Regierung, in welcher der Wille der ganzen Gemeinde sich concentrirt hätte[1]). Aber wir finden, dass zu der Bildung solcher Einrichtungen in den alten Kirchenordnungen auch nicht der geringste Versuch gemacht worden ist[2]). Der Schwerpunkt der ganzen kirchenregimentlichen Thätigkeit, wenn überhaupt von einer solchen gesprochen werden darf, fällt in die Peripherie, in die kleinen Gemeinden der in demselben Bezirk wohnenden Brüder. Im Wanderleben dieser Bettelmönche aber, in ihrem steten Kommen und Gehen, in welches nur die drei Monate

---

[1]) Dass man nach Buddha's Tode keinen der Jünger als gewissermaassen zur Nachfolgerschaft berufen angesehen hat, wurde schon oben (S. 181 A. 1) berührt. Wir fügen hier noch folgendes Zeugniss hinzu: „Zu einer Zeit verweilte der ehrwürdige Ânanda zu Râjagaha . . ., kurz nachdem der Erhabene in das Nirvâna eingegangen war. Zu der Zeit liess der König von Magadha, Ajâtasattu, der Sohn der Vedehî, Râjagaha befestigen aus Sorge vor dem König Pajjota." Der Beamte, welcher diese Befestigungen leitet, Vassakâra, fragt den Ânanda: „Ist, verehrter Ânanda, ein bestimmter Mönch von dem verehrlichen Gotama eingesetzt worden, von dem er gesagt hat: ‚Dieser soll nach meinem Tode eure Zuflucht sein' — bei welchem ihr jetzt Schutz finden könnt?" Ânanda verneint die Frage. Der Beamte fragt weiter: „Hat dann die Gemeinde einen bestimmten Mönch ernannt, hat eine Anzahl von Aeltesten ihn eingesetzt und verordnet: ‚Er soll nach dem Tode des Erhabenen unsre Zuflucht sein'?" Auch dies verneint Ânanda. „Wenn euch also eine Zuflucht fehlt, verehrter Ânanda, wie besteht Eintracht bei euch?" „Es fehlt uns nicht an einer Zuflucht, o Brahmane; wir haben eine Zuflucht, die Lehre." (Gopakamoggallâna Suttanta im Majjhima Nikâya. Vgl. auch oben S. 226).

[2]) Wie weit die in Ceylon gangbare officielle Construction der Kirchengeschichte die Stellung der Vinayapâmokkhâ („Häupter der Gemeindeordnung") als einen Primat verstanden hat, wage ich nicht zu entscheiden. Aber eben dieser dem alten Kirchenrecht vollkommen fremde Begriff der Vinayapâmokkhâ zeigt, dass hier eine nicht glückliche Geschichtsconstruction vorliegt.

der Regenzeit Stillstand bringen, fluctuirt natürlich der Bestand dieser engeren Gemeinden fortwährend. Heute haben sich diese, morgen jene Mönche zusammengefunden; heute üben Diese, morgen Jene den entscheidenden Einfluss. Von Continuität und Consequenz in der Leitung der gemeinsamen Angelegenheiten konnte unter diesen Umständen nicht die Rede sein — und wie hätte es in dem Leben dieser grossartigen kirchlichen Körperschaft an Angelegenheiten fehlen können, die eine consequente Leitung erforderten? Hatte die Gemeinde eines Bezirks über die Auslegung eines zweifelhaften Punktes oder über Recht und Unrecht in dem Streite zwischen geistlichen Brüdern Beschluss gefasst, so war es jeder andern Gemeinde unbenommen, das Gegentheil zu beschliessen, und eine höhere Autorität gab es ebenso wenig, um in einer in sich selbst zerfallenen Gemeinde den Frieden herzustellen, wie um die streitenden Ansprüche verschiedener Gemeinden zu versöhnen[1]). Wohl mag in den ersten Zeiten nach Buddha's Tode die persönliche Autorität der Jünger, welche dem Meister am nächsten gestanden, hier ausgleichend gewirkt und dem Ausbruch ernsten Zwiespaltes gesteuert haben. Aber ein Zustand, der auf dem Schwergewicht von Personen, nicht auf dem sichern Gefüge rechtlicher Institutionen ruht, trägt in sich selbst den Keim der Auflösung. Die heiligen Texte, die etwa gegen das Ende des ersten Jahrhunderts nach Buddha's Tode fixirt worden sind, zeigen deutlich, welche Unordnung damals in der Gemeinde geherrscht haben muss; es spiegelt sich in diesen Texten das tiefe Gefühl des Unheils, das die Spaltungen unter den Brüdern bringen mussten und schon brachten, und zu gleicher Zeit die völlige Unfähigkeit, diesem Unheil zu steuern. Das Capitel von Spaltungen in der Gemeinde ist ein stehendes, wo nur vom

[1]) Von der Unordnung, die nach dieser Seite hin im Gemeinderecht und in Folge dessen unzweifelhaft auch im Gemeindeleben herrschte, giebt z. B. Cullavagga IV, 14, 25 eine Vorstellung.

geistlichen Leben die Rede ist; die Schuld dessen, der den Anlass zu solchen Spaltungen gegeben hat, wird den schwersten Sünden zugezählt; die allereindringlichsten Mahnungen an die Brüder werden Buddha in den Mund gelegt, einträchtig bei einander zu leben und lieber, auch wenn sie Recht haben, nachzugeben, als Spaltungen in der Gemeinde aufkommen zu lassen.

Die Lücke, die hier in den Institutionen des Ordens geblieben ist, zeigt sich in Nichts deutlicher, als eben in den Erscheinungen, in welchen eine flüchtige Betrachtung eine Ausfüllung dieser Lücke zu erkennen geneigt sein möchte: in den grossen Concilien, auf die in der altbuddhistischen Ueberlieferung ein so erhebliches Gewicht fällt. Die heiligen Texte erzählen von zwei solchen Concilien. Das erste soll wenige Monate nach Buddha's Tode behufs Herstellung einer authentischen Sammlung der Lehrreden und Verordnungen Buddha's zu Râjagaha gehalten worden sein. Das zweite fand, wie es heisst, hundert Jahre später zu Vesâlî statt, veranlasst durch den Streit über gewisse Licenzen, welche unter den Mönchen dieser Stadt in Uebung gekommen waren. Allem Anschein nach ist zwar die Erzählung von dem Concil zu Râjagaha durchaus unhistorisch, aber die rechtliche Construction, auf welcher sie beruht, ist darum für uns nicht minder lehrreich. Auf der grossen Versammlung von Jüngern, die sich nach Buddha's Tode zu Kusinârâ zusammengefunden haben, wird der Gedanke angeregt, die Reden des Meisters zu sammeln und zu ordnen, um in ihnen eine Waffe gegen unfromme Neuerer zu besitzen. Man entscheidet sich dafür, dass fünfhundert auserwählte Brüder von anerkannter Heiligkeit das grosse Werk in Râjagaha thun sollen, und die versammelten Mönche ertheilen ihnen durch einen formellen Beschluss den Auftrag hierzu. Dieser Beschluss bestimmt, dass die Fünfhundert die Regenzeit in Râjagaha zuzubringen haben und dass kein andrer Mönch sich dann in dieser Stadt

aufhalten darf. So wird das Concil gehalten; die Ordnung und der Wortlaut der canonischen Texte wird von den fünfhundert Aeltesten festgestellt. Fragen wir nun aber nach dem rechtlichen Wesen dieser Versammlung, so zeigt sich, dass sie durchaus nicht mehr und nicht weniger ist, als die Versammlung der in der Diöcese von Râjagaha weilenden Brüder. Es haben sich dort, veranlasst durch den zu Kusinârâ gefassten Beschluss, besonders zahlreiche und besonders geeignete Personen zusammengefunden, und es haben sich, in Folge desselben Beschlusses, ungeeignete Persönlichkeiten von jener Diöcese ferngehalten[1]), aber das ändert daran nichts, dass die Berathungen dieses sogenannten Concils in der That nur die Verhandlungen einer besonders angesehenen Diöcese, veranlasst durch den Beschluss einer andern gleichartigen Diöcesanversammlung sind, nicht aber eine kirchliche Action, die auf der Autorität der „Gemeinde der vier Weltgegenden“ beruhte. Es scheint, dass die Ueberlieferung dies selbst empfunden hat, und dass sie es zum Ausdruck hat bringen wollen, indem sie nach dem Abschluss der Verhandlungen einen Mönch, der nicht betheiligt gewesen war, den ehrwürdigen Purâna, nach Râjagaha kommen liess, zu dem man sagt: „Die Aeltesten, lieber Purâna, haben den Kanon der Lehre und der Ordnung festgestellt; nimm du diesen Kanon an.“ Er aber erwidert: „Der Kanon der Lehre und Ordnung, ihr Freunde, ist von den Aeltesten trefflich festgestellt worden, aber ich will doch an dem halten, was ich von dem Erhabenen selbst gehört und empfangen habe.“ Die Aeltesten entgegnen darauf nichts und können in der That nichts entgegnen; das Recht des Einzelnen, von dem Beschluss einer Versammlung, wie die von Râjagaha war, so viel oder so wenig Notiz zu

---

[1]) Eine bindende Nöthigung, dies zu thun, lag wohl kaum vor; das Recht jedes Bruders zu weilen, wo er will, konnte durch einen Beschluss wie den, von welchem hier berichtet wird, schwerlich beseitigt werden.

nehmen, wie ihm beliebte, liess sich auf dem Boden dieser Gemeindeverfassung nicht füglich bestreiten[1]).

Wohl mochte das Gewicht der thatsächlichen Verhältnisse und die Autorität kraftvoller Persönlichkeiten über die Lücke der Institutionen zeitweise hinweghelfen oder hinwegtäuschen; auf die Dauer musste die innere Unmöglichkeit einer Kirche ohne Kirchenregiment, mit Satzungen, die nur für den engen Kreis einer Gemeinde passen konnten, zu immer verhängnissvolleren Consequenzen führen. Die tief einschneidenden Schismen, welche sich früh einstellten und nie beigelegt worden sind, das Schwächerwerden des Widerstandes gegen den im Anfang so siegreich befehdeten Brahmanismus sind Erscheinungen, welche sicher nicht ausser Zusammenhang mit jener fundamentalen Verfehltheit der buddhistischen Gemeindeorganisation stehen. Wenn zuletzt, nach langem Todeskampf, der Buddhismus aus seinem indischen Heimathlande spurlos verschwunden ist, so meinen wir, dass in den alten Gemeindeordnungen, in dem, was sie sagen und nicht minder in dem, was sie ungesagt lassen, von der Vorgeschichte jener fernen Zukunft ein nicht geringer Theil deutlich verzeichnet steht. —

Der Eintritt in die Gemeinde[2]) stand im Allgemeinen einem Jeden offen. Wie das irdische Leiden auf Allen ruht, wie Alle in die Wege der Seelenwanderung verschlungen sind, so muss auch die Befreiung von diesen Banden, welche die Lehre Buddha's verheisst, Allen zu Gute kommen, die sie

---

[1]) Aehnlich steht es mit dem Concil zu Vesâlî. Um die in Vesâlî aufgekommenen Missbräuche zu beseitigen, begiebt sich eine Anzahl Aeltester dorthin; die Beschlüsse des „Concils“ sind in Wirklichkeit nur Beschlüsse der Diöcese von Vesâlî, welcher jeder Mönch, der nach Vesâlî kam, *eo ipso* zugehörte, und deren Zusammensetzung eben auf diesen speciellen Anlass hin in geeigneter Weise modificirt worden war.

[2]) Wir beschränken unsre Erörterung einstweilen auf die Gemeinde der Mönche. Vom Nonnenorden wird später die Rede sein.

ergreifen wollen. Buddha spricht im Beginn seiner Laufbahn die Worte:

„Geöffnet sei Allen das Thor der Ewigkeit;
Wer Ohren hat, höre das Wort und glaube.“

Dass trotzdem die praktische Nothwendigkeit gewisse Restrictionen in Bezug auf die Zulassung zur Gemeinde mit sich bringen musste, lag in der Natur der Sache. Selbstverständlich war den mit schweren körperlichen Gebrechen und Krankheiten Behafteten die Aufnahme versagt; dasselbe galt von schweren Verbrechern. Sodann waren vor Allem verschiedene Kategorien solcher Personen ausgeschlossen, deren Eintritt in den geistlichen Stand die Rechte Dritter beeinträchtigt haben würde: Personen, die in königlichen Diensten standen, insonderheit Soldaten, durften nicht aufgenommen werden, weil damit den Rechten des königlichen Kriegsherrn zu nahe getreten worden wäre, Verschuldete und Leibeigene nicht, weil dies ein Eingriff in die Rechte ihrer Gläubiger und Herren gewesen wäre; Söhne, deren Eltern ihre Zustimmung nicht gaben, blieben gleichfalls ausgeschlossen. Als unfähig zum Eintritt in den Orden galten ferner Kinder; als Novize konnte man erst mit fünfzehn Jahren, als vollberechtigtes Mitglied mit zwanzig Jahren[1]) aufgenommen werden[2]).

---

[1]) Diese zwanzig Jahre werden nicht von der Geburt, sondern von der Empfängniss an gezählt, mit einer auch im geistlichen Recht der Brahmanen wiederkehrenden Berechnungsweise (Mahâvagga I, 75, vgl. Çânkhâyana G. II, 1 etc.).

[2]) Die Bestimmungen über Unzulässigkeit der Aufnahme (Mahâvagga I, 49 fg.; 61 fg.) untersagen theils die Vollziehung der niederen, theils die der höheren Weihe (s. u.). In den Fällen der letzteren Art muss die ordnungswidrig ertheilte Weihe rückgängig gemacht werden: der alte Codex des Pâtimokkha geht sogar noch weiter und erklärt in dem einzigen derartigen Fall, welchen er berührt, die ertheilte Weihe ipso jure für ungültig (Pâcitt. 65). Für die Fälle ersterer Art dagegen

Die Ertheilung der Weihe vollzieht sich in zwei Graden: es giebt eine niedere, gewissermaassen vorbereitende Ordination, Pabbajjâ, d. h. das Hinausgehen, und eine höhere, Upasampadâ, d. h. das Hingelangen. Die Pabbajjâ ist der Austritt aus dem früheren Stande, aus dem Laienleben oder aus einer andersgläubigen Mönchssecte; die Upasampadâ ist der Eintritt in den Kreis der Bhikkhu, der vollberechtigten Glieder des buddhistischen Ordens: so wie in Buddha's eignem Leben die Pabbajjâ, das Fortziehen aus der Heimath, getrennt ist von der Upasampadâ, der Erlangung der erlösenden Erkenntniss, welche mit der Begründung des Ordens zusammenfällt[1]). Zwischen beiden Weihen liegt, wenn der Aufzunehmende noch nicht das Alter von zwanzig Jahren erreicht hat, das Noviziat; wenn er vorher einem andern Mönchsorden angehört hat, eine viermonatliche Probezeit[2]). Für die Draussenstehenden, welche auf den Orden als auf ein Ganzes hinblicken, ohne die auf seinen inneren Verhältnissen beruhenden Unterschiede zu beachten, ist der geistliche Bruder während dieser Zeit so gut wie alle seine Genossen ein „Asket, der dem Sakyasohne anhängt“[3]); in der Gemeinde aber gilt er erst dann als Bhikkhu, als wirkliches Mitglied, wenn er auch die höhere Weihe empfangen hat. Wo die erwähnten Gründe für eine Trennung der beiden Weihen

---

findet sich keine ähnliche Bestimmung; es scheint, dass hier die Weihe, wenn sie gegen das Gesetz ertheilt war, in Kraft blieb. Wir hätten also hier einen Gegensatz, welcher dem der impedimenta dirimentia und impedientia des heutigen Rechts verglichen werden kann. Im Einzelnen giebt die Auseinanderlegung der Fälle der beiden erwähnten Klassen zu mannigfachen Bedenken Anlass; die Redaction des Mâhavagga ist hier nicht frei von Verwirrung.

[1]) Milinda Pañha p. 76, Mahâvastu vol. I p. 2.

[2]) So nach Mahâvagga I, 38. Anders auffallenderweise das Mahâparinibbâna Sutta p. 59 und das Sabhiya Sutta, Sutta Nip. p. 99, nach welchen Texten die Probezeit der Pabbajjâ vorausgeht.

[3]) Siehe z. B. Mahâvagga I, 46.

nicht vorlagen, scheinen sie in der Regel zugleich mit einander vollzogen worden zu sein.

Wir wiesen oben (S. 387) auf die Analogie hin, welche zwischen der Aufnahme des buddhistischen Gläubigen in den Orden und der Aufnahme des jungen Brahmanen bei seinem Lehrer obwaltet. Wir haben aber für die erste der beiden buddhistischen Weihen noch einen andern Vorgang des brahmanischen Rechts zur Vergleichung heranzuziehen, den Eintritt des Brahmanen in den Stand des Waldeinsiedlers oder in den des wandernden Bettlers. „Wenn der Brahmane," lesen wir im Gesetzbuch des Manu, „der in häuslichem Stande lebt, seine Haut sich runzeln und sein Haar ergrauen sieht, wenn er seines Sohnes Sohn sieht, dann gehe er hin zum Walde. Er lasse alle Speise, wie man sie im Dorf geniesst, und alles häusliche Geräth dahinten; den Söhnen übergebe er seine Gattin und gehe zum Walde, oder er gehe auch mit seiner Gattin dorthin. — Der Brahmane vollziehe das Prajâpati-Opfer und gebe alle seine Habe als Opferlohn; seine heiligen Feuer nehme er in den eignen Leib auf, und so gehe er hinaus von seinem Hause[1])." Für den Brahmanen, der sein Heim aufgiebt und zum heimathlosen Asketen wird, bedarf es nur seiner eignen That des Hinausgehens; und Pabbajjâ, d. h. „das Hinausgehen" heisst darum auch bei den Buddhisten die erste Weihe, durch welche die Verwandlung des Laien in einen Asketen erfolgt, „Hinausgehen aus dem Hause in die Heimathlosigkeit" (agârasmâ anagâriyaṃ pabbajjâ).

Die Pabbajjâ ist, dies liegt in ihrem Wesen, ein einseitiger Act von Seiten des „Hinausgehenden". Er allein redet, und von dem, was er sagt, nimmt die Gemeinde als solche keine Notiz; jeder ältere, vollberechtigte Mönch kann

---

[1]) Das Wort „hinausgehen" (pra-vraj) kann ebensowohl gebraucht werden, wenn es sich um den Eintritt in den Stand des Waldeinsiedlers wie in den des Bettelmönchs handelt. Âpastamba Dharm. II, 9, 8. 19.

seine Erklärung entgegennehmen. Der Candidat legt das gelbe geistliche Gewand an, lässt Haar und Bart scheeren und spricht in ehrfurchtsvoller Haltung zu dem anwesenden Mönch oder den anwesenden Mönchen dreimal: „Ich nehme meine Zuflucht beim Buddha. Ich nehme meine Zuflucht bei der Lehre. Ich nehme meine Zuflucht bei der Gemeinde.“

Zum vollberechtigten Gliede der Gemeinde, zum Bhikkhu, wird der Novize dann durch die Ordination der Upasampadâ, welche, anders als die niedere Weihe, in einem vor der Gemeinde und unter ihrer Theilnahme vollzogenen Rechtsact besteht. Die äusseren Formen sind die einfachsten; die alte Gemeinde liebt es, wo sie feierliche Handlungen vornimmt, das was ausgedrückt werden muss, mit nüchterner, geschäftsmässiger Genauigkeit auszusprechen und nicht mehr als dies. Von dem Feierhaften, das wir bei kirchlichen Acten zu erwarten gewohnt sind, finden wir in den Ordinationsceremonien Nichts, keinen Ton, aus dem man die Tiefe der religiösen Idee herausklingen hörte. Dafür begegnet hier, echt indisch, der genaue, vorsichtige Ausdruck aller Cautelen, welche die Gemeinde nimmt, ehe sie ein neues Glied in ihre Mitte zulässt. Der Aufzunehmende spricht vor dem versammelten Capitel der Mönche, ehrfurchtsvoll am Boden kauernd, die zusammengelegten Hände zur Stirn erhebend: „Ich bitte die Gemeinde, ihr Ehrwürdigen, um die Weihe. Möge die Gemeinde, ihr Ehrwürdigen, mich zu sich emporziehen; möge sie sich mein erbarmen. Und zum zweiten — und zum dritten Mal bitte ich die Gemeinde, ihr Ehrwürdigen, um die Weihe. Möge die Gemeinde, ihr Ehrwürdigen, mich zu sich emporziehen; möge sie sich mein erbarmen.“ Es folgt nun ein förmliches Verhör des Aufzunehmenden. „Hörst du mich, N. N.? Jetzt ist die Zeit für dich gekommen, wahr zu reden und recht zu reden. Ich frage dich, wie es sich verhält. Was ist, davon musst du sagen: Es ist. Was nicht ist, davon

musst du sagen: Es ist nicht. Bist du mit einer der folgenden Krankheiten behaftet: Aussatz, Kropf, weisser Aussatz, Schwindsucht, fallende Sucht? Bist du ein Mensch[1])? Bist du ein Mann? Bist du dein eigner Herr? Hast du keine Schulden? Stehst du nicht in königlichen Diensten? Hast du die Erlaubniss von Vater und Mutter? Bist du volle zwanzig Jahre alt? Hast du die Almosenschale und die Gewänder? Wie heisst du? Wie heisst dein Lehrer?" Lautet die Antwort auf alle Fragen befriedigend, so wird nun in dreimaliger Wiederholung der Antrag an die Gemeinde auf Ertheilung der Ordination gestellt: „Es höre mich, ihr Ehrwürdigen, die Gemeinde. Der N. N. hier wünscht als Schüler des ehrwürdigen N. N. die Ordination zu empfangen. Er ist von den Hindernissen der Ordination frei. Er hat eine Almosenschale und die Gewänder. N. N. bittet die Gemeinde um die Ordination mit dem N. N. als seinem Lehrer. Die Gemeinde ertheilt dem N. N. die Ordination mit dem N. N. als Lehrer. Wer von den Ehrwürdigen dafür stimmt, dass dem N. N. die Ordination ertheilt werde mit dem N. N. als Lehrer, der schweige. Wer dagegen stimmt, rede." Wird bei dreimaliger Wiederholung dieses Antrages kein Widerspruch laut, so ist er angenommen. „N. N. hat von der Gemeinde die Ordination empfangen mit dem N. N. als Lehrer. Die Gemeinde stimmt dafür; darum schweigt sie; also nehme ich dies an." Nachdem man dann, um die Anciennetät des neu Aufgenommenen zu constatiren, den Schatten gemessen, d. h. die Tageszeit festgestellt, dazu das Datum proclamirt hat, theilt man dem jungen Gemeindegliede die vier Regeln der mönchischen Strenge im äussern Leben mit: Die Speise dessen, der von der Heimath in die Heimathlosigkeit gegangen ist, sollen die Bissen sein, die er erbettelt. Sein Gewand soll aus den Lumpen gemacht sein, die er

---

[1]) D. h. nicht etwa ein Schlangendämon in Menschengestalt u. s. w.

sammelt. Seine Lagerstatt soll unter den Bäumen des Waldes sein. Seine Arzenei soll der stinkende Urin von Vieh sein. Bereiten ihm fromme Laien ein Mahl, geben sie ihm Gewänder, Obdach, Arzenei, ist es ihm nicht verwehrt, es anzunehmen, aber als die rechte und gesetzte Lebensweise des Mönches soll er doch jene Strenge des Bettlerthums ansehen.

Zuletzt werden dem neu Aufgenommenen die vier grossen Verbote mitgetheilt, die Grundpflichten des Mönchslebens, durch deren Verletzung der Schuldige sich selbst unwiderruflich aus der Gemeinde ausstösst:

„Ein ordinirter Mönch darf nicht geschlechtlichen Verkehr pflegen, auch nicht mit einem Thier. Der Mönch, welcher geschlechtlichen Verkehr pflegt, ist kein Mönch mehr; er ist kein Jünger des Sakyasohnes. Gleichwie ein Mensch, dem das Haupt abgeschlagen, mit dem Rumpf nicht leben kann, so ist auch ein Mönch, der geschlechtlichen Verkehr pflegt, kein Mönch mehr; er ist kein Jünger des Sakyasohnes. Davon musst du dein Leben lang dich fern halten.

„Ein ordinirter Mönch darf nicht in diebischer Absicht nehmen, was ihm nicht gegeben ist, auch nicht einen Grashalm. Der Mönch, welcher in diebischer Absicht einen Pâda[1]) oder eines Pâda Werth oder mehr als einen Pâda ungegeben nimmt, ist kein Mönch mehr; er ist kein Jünger des Sakyasohnes. Gleichwie ein dürres Blatt, das sich vom Stengel gelöst hat, nicht wieder grünen kann, so ist auch ein Mönch, welcher in diebischer Absicht einen Pâda oder eines Pâda Werth oder mehr als einen Pâda ungegeben nimmt, kein Mönch mehr; er ist kein Jünger des Sakyasohnes. Davon musst du dein Leben lang dich fern halten.

„Ein ordinirter Mönch darf nicht wissentlich ein Wesen des Lebens berauben, auch nicht einen Wurm oder eine Ameise. Der Mönch, welcher wissentlich ein menschliches Wesen des Lebens beraubt, bis herab zur Vernichtung einer

[1]) Eine Münze oder ein niedriges Metallgewicht.

Leibesfrucht, ist kein Mönch mehr; er ist kein Jünger des Sakyasohnes. Gleichwie ein grosser Stein, den man in zwei Theile gespalten hat, nicht wieder zu Einem gemacht werden kann, so ist auch ein Mönch u. s. w.

„Ein ordinirter Mönch darf sich keiner übermenschlichen Vollkommenheit berühmen bis dahin herab zu sagen: ‚Gern verweile ich in leerer Zelle.' Der Mönch, welcher sich in böser Absicht und aus Begehrlichkeit einer übermenschlichen Vollkommenheit fälschlich und unwahr berühmt, sei es ein Stand der Versenkung oder der Verzückung oder der Concentration oder der Erhebung oder des Pfades der Erlösung oder der Frucht der Erlösung, der ist kein Mönch mehr; er ist kein Jünger des Sakyasohnes. Gleichwie ein Palmbaum, dessen Krone man zerstört hat, nicht wieder wachsen kann, so ist auch ein Mönch u. s. w.[1])."

---

[1]) Wenn hier neben den schweren Vergehen von Unkeuschheit, Diebstahl und Mord als viertes die fälschliche und gewinnsüchtige Anmaassung geistlicher Vollkommenheiten aufgeführt wird, so lässt dies einen Schluss darauf thun, mit wie bedenklicher Vorliebe schon damals in den indischen Mönchskreisen dieser Zweig des frommen Schwindels cultivirt worden sein muss. Die heiligen Texte (Vinaya Piṭaka vol. III, p. 87 fg.) erzählen als Illustration zu der betreffenden Verordnung Buddha's, dass eine Gesellschaft von Mönchen im Vajji-Lande einst bei einer Hungersnoth schweren Mangel litt. Man schlug vor, zur Erwerbung von Lebensunterhalt bei Laien Dienste anzunehmen; ein gewitzterer Mönch aber rieth, dass jeder Bruder vor den Ohren der Laien den andern Brüdern die höchsten geistlichen Vollkommenheiten nachrühmen sollte: „Dieser Mönch ist der und der Stufe der Versenkung theilhaftig" — „dieser Mönch ist ein Heiliger" — „dieser Mönch besitzt das dreifache Wissen" u. dgl. mehr. Der Vorschlag wird angenommen, und die Laien sprechen erstaunt: „Ein Glück ist es, ein hohes Glück ist es für uns, dass solche Mönche bei uns die Regenzeit zubringen. Nie sind in früheren Zeiten solche Mönche zur Regenzeit zu uns gekommen, wie diese Mönche, die tugendreichen und herrlichen." Natürlich entspricht dann die Liberalität der Laien der hohen Meinung, welche sie von der geistlichen Würdigkeit ihrer Gäste hegen, so dass

Die Mittheilung dieser vier grossen Verbote beschliesst die Ordinationshandlung. Man sieht, dass hier keinerlei liturgische Elemente vorliegen, welche gewissermassen das Ablegen des natürlichen Menschen und das Anziehen eines neuen Menschen oder das Zusammenschliessen der alten Gläubigen und des jungen Gliedes zu einer geistlichen Gemeinschaft in weihevoller Symbolik zum Ausdruck brächten. Es handelt sich allein um einen Rechtsact, nicht um ein mystisches Geschehen, das die Person des Ordinirten ergriffe und durchdränge[1]). Die Consequenz dieser ebenso verständigen wie nüchternen Auffassung ist, dass einer Rückgängigmachung des also begründeten Verhältnisses von Seiten der Gemeinde[2]) wie von Seiten des Ordinirten Nichts im Wege steht. Macht er sich eines schweren Vergehens schuldig, verletzt er insonderheit die vier grossen, bei der Ordination ihm vorgehaltenen Verbote, so ist es das Recht und die Pflicht der Gemeinde, sich von ihm loszusagen. Auf der andern Seite steht dem Mönch, der nach weltlichem Leben zurückverlangt, der Austritt aus dem Orden jederzeit offen; die Gemeinde macht keinen Versuch ihn zu halten. Es ist besser, „der mönchischen Uebung zu entsagen und seine Schwäche zu bekennen", als im geistlichen Stande bleibend zu sündigen. Wer spricht: „mein Vater liegt mir im Sinne",

---

diese die Zeit der Hungersnoth „blühend, wohlgenährt, mit gesunder Gesichtsfarbe und gesunder Hautfarbe" überstehen.

[1]) Die mehrfach aufgestellte Behauptung, dass der in den Orden Eintretende seinen bürgerlichen Namen mit einem Klosternamen vertauscht, ist irrig oder doch nur für vereinzelte Fälle zutreffend. Ânanda heisst als Ordensbruder „der ehrwürdige Ânanda", Kassapa von Uruvelâ heisst „der ehrwürdige Kassapa von Uruvelâ".

[2]) Der technische Ausdruck dafür ist: die Gemeinde „tilgt ihn aus" (nâseti). Eine Reihe der Fälle, in welchen dies eintrat — sie beschränken sich keineswegs auf Vergehen gegen die vier grossen Verbote — findet man im Index zum Vinaya Piṭaka, vol. II p. 346, vol. V p. 247 (s. v. nâseti) zusammengestellt.

oder „meine Mutter liegt mir im Sinne“, oder „mein Weib liegt mir im Sinne“, oder „das Lachen und Scherzen, das Ergötzen der alten Zeit liegt mir im Sinne“, mag zur Welt zurückkehren. Er kann es stillschweigend thun — der Orden lässt ihn ziehen —; der rechte Weg aber ist, dass er vor einem Zeugen der ihn hört und versteht[1]), seinen Willen erklärt, sich von Buddha, der Lehre, der Gemeinde loszusagen. Er scheidet ohne Feindschaft; will er als Laiengläubiger oder als Novize auch ferner die Verbindung mit den Genossen seines einstigen geistlichen Lebens aufrecht erhalten, weisen sie ihn nicht zurück. Mochte diese unbeschränkte Möglichkeit des Rücktritts Uebelstände in ihrem Gefolge haben — es ist bekannt, dass sie heutzutage in der That zu argen Missbräuchen geführt hat[2]) — so wird doch ihr Einfluss auf die sittliche Gesundheit des Mönchslebens als ein überwiegend heilsamer betrachtet werden dürfen. Abgesehen davon, dass dem Orden die äussere Möglichkeit gefehlt haben würde, seine Glieder durch Gewaltmittel irgend welcher Art zu fesseln, hätte auch Nichts dem Wesen des Buddhismus schärfer widersprochen als ein solcher Zwang. Mochte Jeder den Weg gehen, auf den ihn die Stärke oder die Schwäche seiner Natur, das Verdienst oder die Schuld vergangener Existenzen führte; die Pforten der Gemeinde standen offen, aber kein ungeduldiges Eifern drängte den Zögernden einzutreten oder verwehrte dem Schwachen, dem Unbefriedigten die Rückkehr zur Welt.

---

[1]) Es scheint nicht verlangt zu werden, dass diese Erklärung vor einem Mönch geschieht. Vgl. Vinaya Piṭaka vol. III p. 27.

[2]) „Es kommt täglich vor, dass Mönche, die von ihren Eltern gezwungen, oder um dem Dienste des Königs zu entgehen, oder aus Armuth, aus Faulheit, aus Liebe zur Einsamkeit und zum Studium, oder aus irgend einem andern weltlichen Beweggrunde in's Kloster gegangen

**Besitz. Kleidung. Wohnung. Unterhalt.**

„Gemeinde der Bettler“ (Bhikkhusangha) nannte sich die Brüderschaft der vollberechtigten, ordinirten Mönche. Dass neben der Pflicht der Keuschheit hier die der Armuth obenan stand, spricht dieser Name aus. So war es gehalten worden, seit es ein Mönchthum in Indien gab. Ein vedischer Text aus der Zeit der ersten Anfänge dieses Mönchthums sagt von den Brahmanen, die der Welt entsagen: „Sie lassen davon ab, nach Söhnen zu begehren und nach Habe zu begehren und nach weltlichem Heil zu begehren, und ziehen als Bettler einher. Denn was das Begehren nach Söhnen ist, das ist auch das Begehren nach Habe; was das Begehren nach Habe ist, das ist auch das Begehren nach weltlichem Heil; Begehren ist das Eine wie das Andre[1]).“ So entsagt auch der buddhistische Mönch allem Besitz. Kein ausdrückliches Gelübde legt ihm die Pflicht der Armuth auf; durch das „Hinausgehen von der Heimath in die Heimathlosigkeit“ sieht man wie die Ehe so auch die Eigenthumsrechte dessen, welcher der Welt entsagt, als selbstverständlich aufgehoben an[2]). Empfand man doch den Besitz als eine Fessel, welche

---

sind, dasselbe wieder verlassen, um eine Erbschaft anzutreten, sich zu verheirathen u. s. w. In Hinterindien ist es sogar Sitte, dass die Jünglinge, selbst die Prinzen, auf einige Zeit, wenigstens auf drei Monate, die Mönchskutte anziehen.“ (Köppen I, 338.)

[1]) Çatapatha Br. XIV, 7, 2, 26.

[2]) Genauer ausgedrückt: der Mönch, welcher dem geistlichen Leben treu zu bleiben gesonnen ist, betrachtet seine Ehe als gelöst, seinen Besitz als aufgegeben. Die Gattin, welche er verlassen hat, wird in den Texten stehend „seine vormalige Genossin“ genannt (purâṇadutiyikâ, Mahâvagga I, 8; 78; Suttavibhanga Pâr. I, 5); er redet sie, wie jede andre Frau, als „Schwester“ an (Pâr. l. c. § 7). Damit steht es nicht in Widerspruch, wenn die Familie eines Mönchs, welche dessen Rückkehr zum weltlichen Stande wünscht, seine Ehe und sein Eigenthumsrecht als fortbestehend betrachtet, und wenn er selbst, nach dem weltlichen Leben sich zurücksehnend, zu sich spricht: „Ich habe eine

den nach Freiheit strebenden Geist gefangen hält: „Eng beschränkt,“ hiess es, „ist das Leben im Hause, eine Stätte der Unreinheit; Freiheit ist im Verlassen des Hauses“ — „Allen Besitz verlassend muss man von dannen ziehen“ — „In hoher Freude leben wir, die wir nichts besitzen; Fröhlichkeit ist unsre Speise, wie der Götter des Lichtreichs“ — „Wie der Vogel, wohin er auch fliegt, nichts mit sich trägt, als seine Flügel, so ist auch ein Mönch zufrieden mit dem Kleide, das er an sich trägt, mit der Speise, die er im Leibe hat. Wohin er auch geht, überall trägt er seinen Besitz mit sich.“

Die einfachen Bedürfnisse, welche im indischen Klima dem Leben des Mönchs und des Mönchsordens zukommen, sind leicht befriedigt. „Kleidung, Speise, Lagerstätte, Arzenei für die Kranken“ — dies ist die stehende Aufzählung dessen, was die Gemeinde von der frommen Wohlthätigkeit der Laien erwartete und selten vergeblich erwartete. Was nicht dem engen Kreise dieser unmittelbaren Lebensbedürfnisse angehörte, konnte so wenig im Eigenthum des Ordens wie in dem des einzelnen Mönches stehen[1]). Aecker, Sklaven, Rosse

---

Gattin, die muss ich ernähren“ — „ich habe ein Dorf, von dessen Einkünften will ich leben“ — „ich habe Gold, von dem will ich leben“ (Suttavibhanga Pâr. I, 8, 2). — Nach einer Seite hin lässt übrigens das geistliche Recht eine bemerkenswerthe Nachwirkung des alten, von dem Mönche aufgegebenen Eigenthumsrechtes zu: in gewissen Fällen, wo die Annahme irgend eines neuen Stückes für den mönchischen Hausrath, z. B. eines neuen Almosentopfs, untersagt ist, darf er den betreffenden Gegenstand doch annehmen, wenn er für ihn beschafft ist „aus seinem eignen Vermögen“ (Suttav. Nissaggiya XXII, 2, 2; XXVI, 2 etc.). — Vgl. noch Mayr, Indisches Erbrecht S. 145.

[1]) Dass der Orden irgend welchen Besitz haben durfte, der dem einzelnen Bruder untersagt war, ist mehrfach behauptet worden, aber, so viel ich finden kann — abgesehen natürlich von Objecten, bei denen die Natur der Sache es selbstverständlich machte, dass sie nur der Gesammtheit gehören konnten; man denke beispielsweise an Parks wie das Jetavana — ohne allen Grund. Erheblichere Besitzstücke, die dem Orden gehörten, konnten allerdings nicht durch Verleihung oder Ver-

und Viehstand besass der Orden nicht und durfte er nicht annehmen. Er betrieb weder selbst Landwirthschaft, noch liess er sie für seine Rechnung betreiben. „Ein Mönch," sagt die alte Beichtformel, „welcher die Erde gräbt oder graben lässt, ist der Busse schuldig[1])." Am strengsten aber war die Annahme von Gold und Silber den Einzelnen wie der Gemeinde verwehrt. Der Wohlthäter, welcher dem Mönch nicht die Dinge selbst, deren er bedarf, sondern ihren Geldwerth geben will, zahlt das Geld an Handwerker, und von ihnen empfängt der Mönch dann, was ihm zugedacht ist. Die Bestimmungen der Gemeindeordnung für den Fall, dass ein Bruder sich trotz des Verbotes Gold oder Silber zuwenden lässt, zeigen, wie lebhaft man fühlte, was hier für den Geist des Gemeindelebens auf dem Spiel stand, und wie man mit einer Aengstlichkeit, die etwas Rührendes hat, den verhäng-

---

theilung in den Besitz einzelner Mönche übergehen (Cullavagga VI, 15; 16), aber dass ein Mönch Dinge dieser Art besass, war nicht ausgeschlossen (Mahâvagga VIII, 27, 5). Dann fielen sie nach seinem Tode in das Eigenthum der „Gemeinde der vier Weltgegenden, der Anwesenden und Abwesenden", während kleinere Besitzstücke eines verstorbenen Mönchs unter den Brüdern mit besonderer Berücksichtigung derer, die ihn während seiner Krankheit gepflegt hatten, vertheilt wurden (vgl. auch I-tsing, übers. von Takakusu, p. 189 fg.). Doch wird auch letztwilliger Verfügungen gedacht: „Eine Nonne sprach sterbend: Nach meinem Tode soll mein Besitz der Gemeinde gehören" (Cull. X, 11). Ob man auch andere Erben als die Gemeinde der Mönche oder der Nonnen einsetzen konnte, ist nicht bekannt.

[1]) Es gilt von der Gemeinde Buddha's das Gleiche, was das Brahmajâla Sutta die Leute unter einander von Buddha selbst sagen lässt: „Der Annahme von Sklaven und Sklavinnen enthält sich der Asket Gotama — der Annahme von Elephanten, Rindern, Rossen und Mähren enthält sich der Asket Gotama — der Annahme von Ackerland enthält sich der Asket Gotama". Dem entsprechend fehlt denn auch in den Vinaya-Texten Alles, was auf den Betrieb von Landbau hindeutete, bis auf die durchaus alleinstehende Stelle Mahâvagga VI, 39, welche schwerlich von mehr als von dem gelegentlichen Aussäen von Sämereien auf dem zu den Ârâmas gehörigen Boden redet.

nissreichen Folgen solch sündlicher Begehrlichkeit zu begegnen bemüht war. Nachdem der schuldige Mönch vor der versammelten Gemeinde sein Vergehen bussfertig bekannt hat, giebt man, wenn ein dem Orden zugethaner Laie in der Nähe ist, diesem das Gold und spricht: „Freund, nimm dies in Obacht.“ Wenn er will, mag er dann für die Mönche einkaufen, was ihnen zu empfangen erlaubt ist, Butter, Oel oder Honig. Das mögen sie alle geniessen; nur wer das Gold angenommen hat, soll keinen Theil daran haben. Oder der Laie mag auch das Gold verwerfen. Gelingt es dem Orden nicht, sich auf diese Weise von dem gefährlichen Besitz zu befreien, so soll man zum „Verwerfer des Goldes“ Einen der Brüder wählen, der fünf Eigenschaften hat: der frei ist von Begehren, frei von Hass, frei von Verblendung, frei von Furcht, und der weiss, was Verwerfen und was Nicht-Verwerfen heisst. Der soll das Gold oder das Silber wegwerfen und soll dafür sorgen, dass die Stelle, wo es liegt, an keinem Zeichen zu erkennen ist. Macht er ein Zeichen, ist er der Busse schuldig. — Schon früh haben sich über dies Verbot der Annahme von Gold und Silber harte Kämpfe in der Gemeinde erhoben[1]), aber man erhielt dasselbe doch Jahrhunderte hindurch mit Erfolg aufrecht. Nirgends so deutlich als eben in diesem Verbot und in dem Gehorsam, den es gefunden hat, bewährt sich, dass die altbuddhistische Gemeinde in der That von allen Hintergedanken weltlicher Macht wie weltlichen Genusses frei und rein gewesen ist. Nie hätte sie den Besitz von Gold und damit alle Möglichkeit äusserer Action so ganz und gar aus der Hand geben können, wäre sie nicht in Wahrheit eben nur das gewesen, was sie zu sein

[1]) Offenbar war auf dem Concil von Vesâlî (angeblich ein Jahrhundert nach Buddha's Tode) der Streitpunkt, welcher die Annahme von Gold und Silber betraf, der eigentlich wesentliche unter eine Reihe nebensächlicher und spitzfindiger Differenzen.

vorgab, eine Gemeinde derer, die in der Loslösung von allem Irdischen dem Frieden und der Erlösung nachtrachteten. —

Wohnung, Nahrung, Kleidung und Benehmen der Mönche ist in eingehenden Satzungen geregelt. Den frisch eingetretenen Mönch „ermahnen und belehren seine Genossen: so musst du herzugehen, so musst du fortgehen, so musst du hinblicken, so musst du umherblicken, so musst du deine Glieder einziehen, so musst du sie ausstrecken, so musst du Gewand und Almosentopf tragen ... das darfst du essen, das darfst du nicht essen“ [1]) u. s. f. Der Character dieser Gebote und Verbote ist deutlich ausgeprägt: die Enthaltung von Allem, was ein bequemes Geniessen, ein Sichwohlseinlassen in weltlichem Besitz in sich schliesst, wird ebenso streng gefordert, wie andrerseits Uebertreibungen des Asketenthums durchaus zurückgewiesen werden [2]). Alle Nachlässigkeit in der

---

[1]) Câtumasutta (Majjh. Nik. vol. I p. 460).

[2]) Vergleicht man die buddhistischen Ordnungen für Leben und Benehmen der Mönche mit den jainistischen, so ist unverkennbar die grössere Freiheit des Gemeindegeistes auf Seiten der Buddhisten. Von den in's Lächerliche fallenden Extremen, bis zu welchen die Jainaordensregel den Ausdruck der Weltabgewandtheit in allen Aeusserlichkeiten des täglichen Lebens zu treiben gebietet, ist der Buddhismus um einen merklichen Schritt entfernt. Man betrachte etwa die jainistischen Vorschriften über das Benehmen des Mönchs, wenn er auf seinen Wanderungen ein Boot besteigt, um über einen Fluss zu setzen (Âyâranga Sutta II, 3, 1. 2; Sacred Books XXII, 141). Wir heben einige Sätze aus der Besprechung des Falls heraus, dass die Bootsleute ihn unterwegs in's Wasser werfen. „Wenn von den Bootsleuten da einer zum andern sagt: ‚Lieber! dieser Mönch ist eine schwere Last. Fasst ihn am Arm und werft ihn aus dem Schiff in's Wasser‘ — wenn er solche Rede hört und vernimmt, soll er, wenn er Gewänder trägt, seine Gewänder schnell in die Höhe binden oder zurückstreifen oder ein Bündel aus ihnen machen. Nun möchte er wohl denken: ‚Diese Thoren sind an grausame Werke gewöhnt; sie möchten mich wohl an den Armen fassen und mich aus dem Schiff in's Wasser werfen.‘ Dann soll er zuvörderst sagen: ‚Liebe Laien, fasst mich nicht am Arm und

äusseren Erscheinung, insonderheit in der Kleidung, ist auf das Strengste verpönt. Bei jüngeren Mönchen, welche der Disciplinargewalt eines ältern Bruders unterworfen sind, hat dieser auf das Auftreten seiner Pflegebefohlenen zu achten; er hat dafür zu sorgen, dass sie ihre Gewänder richtig verfertigen, sie färben und nach Gebühr waschen. Die Reinhaltung und das Lüften der von den Mönchen bewohnten Räume, das Reinigen des Mobiliars, das Sonnen aller der Besitzstücke, die dessen bedürfen, wird in den Werken über die Gemeindeordnung bis in's Kleinste besprochen. Was die grössere oder geringere Enthaltung von den gewöhnlichen Bedürfnissen und Bequemlichkeiten geordneten Lebens anlangt, so wird dem Einzelnen eine gewisse Freiheit gelassen, seinen individuellen Neigungen und Abneigungen Raum zu geben. Wer wollte, mochte das Gelübde thun, allein von der Nahrung zu leben, die er auf seinem Bettelgang von Haus zu Haus erhielt, aber Niemandem war es verwehrt, die Einladungen frommer Laien zur Mahlzeit anzunehmen, wie wir lesen, dass Buddha selbst zu zahllosen Malen solchen Einladungen Folge geleistet hat. Wer wollte, mochte sich sein gelbes Mönchskleid aus Lumpen, die er aufgelesen, selbst zusammenflicken;

---

werft mich nicht in's Wasser. Ich werde selbst aus dem Schiff in's Wasser springen.' Wenn er so spricht, und der Andre ihn dann mit Macht und Gewalt bei den Armen fasst und in's Wasser wirft, soll er darüber nicht froh und nicht betrübt sein, weder hohen Muths noch kleinmüthig, noch soll er jenen Thoren mit Gewalt widerstehen, sondern unbekümmert, den Geist nicht nach aussen gewandt, soll er sich in innerer Versenkung sammeln; dann möge er gefassten Geistes im Wasser schwimmen." Wenn es ihm gelingt an's Land zu kommen und er gefassten Geistes das Ufer betreten hat, soll er sich nicht, so lange er nass ist, abtrocknen, den Körper reiben, oder sich in der Sonne wärmen — er könnte den lebenden Wesen in dem ihm anhaftenden Wasser Schaden thun —, aber wenn das Wasser von selbst getrocknet ist, mag er seinen Körper reiben und dann gefassten Geistes von Ort zu Ort weiter wandern.

wandernde Mönche, die an einem Leichenacker vorbeikamen, pflegten wohl dort die Fetzen, aus denen sie sich ihr Kleid machten, zu sammeln. Aber Niemandem war es verwehrt, sich in die Gewänder, welche Laien den Mönchen darreichten, zu kleiden. „Ich erlaube euch, ihr Mönche, dass, wer Gewänder von Laien trägt, auch aus aufgelesenen Lumpen bereitete Gewänder trage. Mögt ihr an Beidem Gefallen finden, ihr Mönche; ich bin es zufrieden[1].“ Wer wollte, mochte im Walde oder in den Höhlen der Berge wohnen, aber Niemandem war es verwehrt, nahe dem Dorf oder der Stadt seinen Aufenthalt zu nehmen. Eine Hütte aus Hölzern, die man im Walde sammelte, und aus Gras konnte sich jeder Mönch leicht selbst errichten, und auch Laien leisteten nicht selten Hülfe oder liessen auf ihre Kosten Bauwerke für die Gemeinde auf-

[1]) Mahâvagga VIII, 3, 2. — Kurz und anschaulich schildert folgende Stelle der Theragâthâ (577 ff.) das Leben eines Mönchs, der in Kleidung, Speise u. s. w. sich die strengeren Ordnungen auflegt: „In Einsamkeit und Stille, wo die wilden Thiere und die Gazellen hausen, sei die Lagerstätte des Mönchs, dass er zurückgezogen und verborgen weilen möge. Auf Kehrichthaufen, an Leichenstätten und auf den Strassen suche er, woraus er sich sein Kleid bereite; rauh sei das Gewand, das er trägt. In demüthigem Sinne ziehe der Mönch, die Thore seiner Sinne bewachend und sich im Zaume haltend, von Haus zu Haus der Reihe nach und bitte um Speise. Auch mit schlechter Speise nehme er vorlieb; nicht begehre er Andres, vielen Wohlgeschmack. Wer nach Wohlgeschmack gierig ist, des Geist wird nicht der Versenkung froh. Nichts bedürfend, zufrieden, von der Welt geschieden lebe der Weise; Laien und Einsiedler, beide meide er. Wie ein Stummer oder Tauber so zeige er sich; nicht rede, wer da klug ist, zur Unzeit unter der Gemeinde.“ — Die Gefahren, die das Waldleben täglich und stündlich den geistlichen Männern bringen musste, waren selbstverständlich damals nicht geringer als heute, wo Jahr für Jahr Einsiedler zu Hunderten von den Schlangen und wilden Thieren der indischen Wälder getödtet werden. Ein eigner Abschnitt der heiligen Texte, überschrieben „die drohenden Gefahren des Waldlebens“, enthält Ermahnungen zu eifriger Beschleunigung des geistlichen Strebens, da jeder Augenblick gewaltsamen Tod bringen kann.

führen, so dass Mönchshäuser (Vihâras), einzeln oder in ganzen Complexen, mit Versammlungsräumen, Vorrathskammern, Speisehallen, Einrichtungen für warme Bäder und Abreibungen sowohl dem Orden in seiner Gesammtheit wie auch einzelnen Gliedern desselben zur Verfügung standen[1]). Im Ganzen haben wir uns ohne Zweifel die Mönche, auch die, welche das Waldleben erwählt hatten[2]), vielmehr in Hütten oder Häusern wohnend vorzustellen, als unter freiem Himmel, etwa unter dem Laubdach eines Baumes. Auch den Wandernden stand in der Regel ein Obdach zur Verfügung. Novizen und Schüler zogen dann wohl vorauf und sorgten dafür, dass ihren Lehrern bei den Gemeinden, deren Wohnstätten man berührte, Quartier bereitet wurde. Aelteren Mönchen, die angewandert kamen, gingen die jüngeren Brüder entgegen; man nahm ihnen das Obergewand und die Almosenschale ab, bereitete ihnen Fusswasser und wies ihnen ihr Nachtlager an. Für die drei Monate der feuchten Jahreszeit, in welchen das Wandern aufhörte, war es den Mönchen ausdrücklich untersagt, sich mit einer Lagerstätte im Freien, am Fuss eines Baumes zu behelfen. So lässt die Tradition der Ceylonesen Mahinda, den

[1]) Wir dürfen uns die Vihâras der älteren Zeit übrigens nicht als Klöster denken, welche zur Aufnahme einer grossen Zahl von Bewohnern eingerichtet waren. Im Ganzen scheint es Regel gewesen zu sein, dass ein Vihâra nur einen Mönch beherbergte; solche Vihâras pflegten dann in grösserer oder geringerer Anzahl bei einander zu liegen. Als besonders gross wird der im Cullavagga (VI, 11) erwähnte Vihâra bezeichnet, in welchem siebzehn Mönche sich für die Regenzeit einrichten. Sechs andre Mönche kommen dazu, und auch für sie ist noch Platz. Möglicherweise haben wir uns die beiden Parteien noch als begleitet von Schülern, Novizen u. s. w. zu denken. — Als die gewöhnlichen Materialien für die Baulichkeiten der Gemeinde pflegen Stein, Ziegel, Holz genannt zu werden.

[2]) Man vergleiche die Haus- und Tagesordnung für die im Walde lebenden Mönche, die wir im Cullavagga VIII, 6 lesen. Der stattliche Vihâra, den der ehrwürdige Udâyi sich im Walde erbaut hatte, ist im Suttavibhanga, Sangh. II, 1, 1 beschrieben.

Bekehrer der Insel, und seine geistlichen Genossen, ehe die Regenzeit eintritt, nahe bei der Hauptstadt in einem Park wohnen, den der König zu ihrer Verfügung gestellt hat, „mit schöner Aussicht und reich an Schatten, mit Blüthen und Früchten geschmückt, gar lieblich . . . dort ist ein schöner Lotosteich, von Lotosblumen bedeckt, von weissen und blauen; dort ist frisches Wasser in schönen Brunnen, von süssen Blumen durchduftet". Als aber die Jahreszeit kommt, wo in Indien die feuchte Witterung eintritt — in Ceylon selbst sind dies die schönsten Monate des ganzen Jahres — verlässt Mahinda den Park und zieht mit den andern Mönchen zum Berge Missaka, um sich dort in den Höhlen der Felsen sein Unterkommen zu bereiten. Der König hört davon und eilt hinaus: „Warum hast du mich und die Meinen verlassen und bist zu diesem Berge gezogen?" Und Mahinda erwidert: „Hier wollen wir die Regenzeit zubringen, drei Monate lang. Nahe bei einem Dorf oder im Walde, in einer Wohnstätte, deren Thür geschlossen werden kann, hat Buddha den Mönchen zu weilen befohlen, wenn die Regenzeit kommt[1])." Da giebt der König Befehl, acht und sechzig Felszellen für die Mönche auszuhöhlen — Zellen wie sie durch ganz Indien und Ceylon, oft in mehreren Stockwerken über einander liegend, noch heute die alten Sammelplätze und Mittelpunkte des Mönchslebens bezeichnen.

Im Dorfe selbst und in der Stadt zu wohnen oder diese in der Zeit zwischen Mittag und dem Erscheinen der nächsten Morgenröthe auch nur zu betreten ist dem Mönch allein in Fällen dringender Noth erlaubt[2]). Aber an die Nähe von

---

[1]) Mit dieser Stelle des Dîpavaṃsa (14, 64) vergleiche man die betreffenden Satzungen der Gemeindeordnung, Mahâvagga III, 12.

[2]) Pâcittiya 85. Als Buddha auf seinen Wanderungen einmal seine Vaterstadt Kapilavatthu berührt, schickt er einen der Gläubigen aus: „Geh hin, Mahânâma, und suche in Kapilavatthu eine Wohnstätte aus, in der ich heute für eine Nacht Unterkommen finden kann" (Anguttara Nik. vol. I p. 276). Derartige Zeugnisse finden sich nur ganz vereinzelt.

Dorf und Stadt ist er durch das Bedürfniss des Lebensunterhalts gebunden. Auch wer das Gelübde des Waldlebens gethan hat, weilt doch dem Dorf so nahe, dass er es auf seinem Almosengang erreichen kann[1]). In der Hand die Schale, in welche man ihm die dargereichte Speise thut, soll er von Haus zu Haus gehen, gleichviel ob dort Gläubige oder Ungläubige wohnen; nur an den Häusern armer Leute soll er vorübergehen, von welchen der Gemeinde bekannt ist, dass sie den bettelnden Mönchen über Vermögen Speise geben und dann selbst Hunger leiden würden. Mit dem Obergewand umhüllt, den Blick gesenkt, ohne Geräusch und ohne eiliges oder nachlässiges Wesen soll der Mönch in die Häuser eintreten, „wie der Mond, Leib und Geist zurückhaltend“[2]). Er soll nicht zu fern und nicht zu nahe stehen, soll nicht zu lange verweilen und nicht zu schnell fortgehen. Schweigend soll er warten, ob ihm etwas gegeben wird; dann soll er seine

---

[1]) Cullavagga VIII, 6. Zur Veranschaulichung diene die Erzählung im Commentar zum Dhammapada S. 81 ff. Der heilige Mönch Pâlita kommt mit sechzig begleitenden Brüdern auf seiner Wanderung, als die Regenzeit nahe ist, zu einem grossen Dorf und macht dort seinen Almosengang. „Die Leute sahen diese Mönche, die mit rechtem Benehmen geschmückt waren, und gläubigen Sinnes bereiteten sie Sitze für sie, luden sie ein, sich zu setzen, bewirtheten sie mit den besten Speisen und fragten sie: ‚Ihr Ehrwürdigen, wohin geht euer Weg?‘ Jene erwiderten: ‚Wo wir eine Stätte finden, da gut zu wohnen ist, ihr Gläubigen.‘ Da erkannten die klugen Leute: ‚Die ehrwürdigen Männer suchen eine Wohnung und eine Lagerstätte,‘ und sie sprachen: ‚Wollt ihr Ehrwürdigen diese drei Monate hier verweilen, so wollen wir bei dem Glauben unsre Zuflucht nehmen und die Gebote rechtschaffenen Wandels beobachten‘.“ Pâlita nimmt die Einladung an, worauf die Dorfleute im Walde (a. a. O., S. 85 Zeile 13) einen Vihâra in Stand setzen. Von dort aus gehen die Mönche jeden Morgen in das Dorf, um Almosen zu sammeln. Als einer der Mönche erblindet und nicht mehr in das Dorf gehen kann, schicken ihm die Dorfbewohner täglich Speise in den Wald hinaus.

[2]) Saṃyuttaka Nikâya vol. II p. 198, übersetzt bei Warren 417 fg.

Schale hinreichen und ohne der Geberin in das Gesicht zu sehen soll er empfangen, was sie ihm spendet. Darauf breitet er sein Obergewand über die Almosenschale und zieht langsam weiter, gleich froh wenn ein Andrer, wie wenn er selbst etwas erhält[1]. „Verlassen sie das Dorf," sagt ein altes Gedicht[2], „blicken sie nach Nichts hin. Ohne Trachten gehen sie einher; darum sind mir die Mönche werth." Wenn der Mönch vom Bettelgang zurückgekehrt ist, folgt gegen die Mittagsstunde die Mahlzeit, die einzige des ganzen Tages. „Der Mönch," heisst es in der Beichtformel, „welcher zur Unzeit[3] feste oder weiche Speise zu sich nimmt oder geniesst, ist der Busse schuldig." Die Mahlzeit besteht überwiegend, wie die indische Sitte mit sich bringt, aus Brod und Reis, wozu Wasser getrunken wird. Der Genuss von Fleisch und Fisch ist beschränkt; geistige Getränke sind auf das Strengste untersagt. „Hat er seinen Almosengang gehalten, gehe er zum Walde. Dort am Fuss eines Baumes weilend nehme der Fromme seinen Sitz ein. Der Versenkung hingegeben, ein Weiser, weile er zufrieden im Walde. Am Fuss eines Baumes trachte er der Versenkung nach, seine Seele erfreuend[4]." „Der Mönch, der zur rechten Zeit die Almosen gesammelt hat, gehe allein zurück und setze sich in der Einsamkeit nieder. An das eigne Heil denkend, lasse er die Gedanken nicht nach aussen schweifen, seine Seele sammelnd. Oder wenn er mit einem Gläubigen spricht oder mit einem andern Mönch, rede er von der edlen Lehre, keine Verleumdungen oder Schmähungen. Denn Manche zwar sind allem Reden feind; die loben wir nicht, die Kurzsichtigen. Von hier und dort haftet

---

[1]) Saṃyuttaka Nik. a. a. O.

[2]) Therîgâthâ 282.

[3]) D. h. zwischen der Mittagsstunde und dem Morgenroth des nächsten Tages.

[4]) Sutta Nipâta 708 fg.

ihnen Irdisches an, denn sie lassen ihre Gedanken dann weit herumschweifen [1]).“

Dass ein Mönch allein wohnt ohne andre Brüder in seiner Nähe zu haben, kommt selbst bei denen, welche das Waldleben gewählt haben, nur ausnahmsweise vor. Die Satzungen der Gemeindeordnung sind durchaus darauf berechnet, dass kleine Genossenschaften nahe bei einander lebender Brüder sich zusammenfinden, die von einander wissen, zu den Beichtfeiern sich vereinigen, einander belehren, in Zweifeln und Anfechtungen einander beistehen, in Krankheit einander pflegen und die geistliche Disciplin unter sich handhaben. „Denn also,“ sagt die alte Beichtformel, „ist die Jüngerschaar des Erhabenen verbunden, dass Einer dem Andern zuredet und Einer den Andern aufrichtet.“ Insonderheit dem jungen Mönch ist es zur Pflicht gemacht, die Gemeinschaft der älteren und erfahreneren Brüder aufzusuchen, um in den Glaubenslehren sowohl wie in den äussern Ordnungen des Verhaltens bis herab zu den Regeln über das Tragen von Gewand und Almosenschale unterrichtet zu werden. Die ersten fünf Jahre hindurch, die ein Jeder in der Gemeinde zubringt, soll er sich der Leitung und Unterweisung zweier kundiger Mönche [2]) anvertrauen, welche seit wenigstens zehn Jahren dem Orden angehören. Diese begleitet er auf ihren Wanderungen und Almosengängen; er sorgt für die Reinhaltung ihrer Zellen und bedient sie bei den Mahlzeiten. „Der Lehrer soll den Schüler ansehen wie einen Sohn; der Schüler soll den Lehrer ansehen wie einen Vater. So sollen die Beiden Ehrerbietung, Neigung und Gemeinsamkeit des Lebens unter sich walten lassen, auf dass sie in dieser Lehre und in dieser Ordnung wachsen, zunehmen

---

[1]) Sutta Nipâta 388 fg.

[2]) Der Eine wird als Upajjhâya, der Andre als Âcariya bezeichnet (beides Synonyma für „Lehrer“). Ueber das Verhältniss dieser beiden Stellungen s. Davids' und meine Note zu Mahâvagga I, 32.

und sich befestigen mögen[1].“ „Wer im Glauben seine Heimath verlassen hat, wer jung der Welt entsagt hat und jung ist, der halte sich an edle Freunde, an unverdrossene, die in Reinheit ihr Leben unterhalten. Wer im Glauben seine Heimath verlassen hat, wer jung der Welt entsagt hat und jung ist, ein Mönch, der da verständig ist, weile in der Gemeinde und übe sich in den Ordnungen[2].“

Von Rangunterschieden gab es im Kreise der Brüder nur die natürlichen Vorrechte und Ansprüche auf Ehrerbietung, die dem höheren Alter — d. h. dem höheren geistlichen Alter, welches von der Ordination an gerechnet wurde — zukamen. In den Verhandlungen, die vor der Gemeinde zu führen waren, konnte jeder „einsichtige und geschickte Mönch“ die Initiative ergreifen. Die zahlreichen Gemeindeämter, welche wir erwähnt finden, tragen keinerlei hierarchischen Character; sie beziehen sich überwiegend auf die Fürsorge für äussere Bedürfnisse und auf die Wahrnehmung wirthschaftlicher Obliegenheiten; so gab es einen Verwalter der Lagerstätten, einen Verwalter der Vorrathsräume, den Reisvertheiler und den Fruchtvertheiler, den Aufseher der Novizen und ähnliche Aemter mehr. Wie überhaupt zu den meisten Gemeindebeschlüssen Einstimmigkeit erforderlich war, beruhten auch diese Aemter sämmtlich auf einstimmiger Wahl von Seiten der in der Diöcese anwesenden Brüder.

Regelmässige Arbeit welcher Art auch immer war dem Mönchsleben fremd; lag es doch tief in der buddhistischen Auffassung des Sittlichen begründet, dass der erziehende Werth der Arbeit hier nicht erkannt werden konnte. Das ganze Leben und alle Kräfte gehörten geistlichen Uebungen. Schon am frühen Morgen, ehe die Stunde des Almosenganges gekommen war, konnte man in den Räumen der Vihâras, in den Hallen und unter den Bäumen der Klostergärten die

[1]) Mahâvagga I, 25, 6; 32, 1.

[2]) Theragâthâ 249 fg.

gleichförmige, halb singende Recitation der heiligen Sprüche und Reden Buddha's hören. Der Aelteste der anwesenden Brüder trug selbst vor oder forderte einen Andern zum Vortragen auf. Oder es traten auch, als Fragender und als Antwortender, zwei Brüder auf, die der Gemeindeordnung kundig waren, und verhandelten vor der Versammlung über wichtige und schwierige Punkte des mönchischen Rechts und der Ordensregel [1]). Führte dann nach dem Almosengang, nach der Mahlzeit und den auf sie folgenden Stunden der Ruhe der Abend die Brüder wieder zusammen, so sass man noch bis in die Nacht hinein — die Zeit des Schlafes war den Mönchen spärlich bemessen [2]) — redend oder schweigend bei einander. Es kam auch vor, dass Freunde Verabredungen trafen, wie Anuruddha und seine beiden Genossen, welche alle fünf Tage eine ganze Nacht die Lehre vortragend und sich über sie unterredend zusammen wachten [3]). „Wer in der Gemeinde verweilt," lesen wir [4]), „redet nicht Vierlerlei und redet nicht von niedrigen Dingen. Er trägt selbst das Wort vor oder ermuntert einen Andern zum Vortrag oder er hält auch das edle Schweigen nicht gering."

Von den wenig edlen Unterbrechungen, welchen dies Schweigen insonderheit an den grösseren Mittelpunkten des Ordenslebens ausgesetzt war, an Stellen, wo Hunderte, bald vielleicht gar Tausende von Mönchen aus allen Theilen Indiens zusammenströmten, sprechen die Texte nicht eben mit Vorliebe. Ein alter Vers [5]) sagt mit speciellem Hinblick auf die geistlichen Brüder: „Wie Brahma lebt man allein; wie ein

[1]) In dieser Form der Erörterung, die Mahâvagga II, 15, 6—11 besprochen wird, sollen sich z. B. die Verhandlungen des Concils von Vesâlî über die zehn streitigen Punkte der Ordensregel bewegt haben (S. 395).

[2]) Die regelmässige Zeit des Aufstehens war etwa die der Morgenröthe.

[3]) Mahâvagga X, 4, 5.

[4]) Anguttara Nikâya vol. III fol. ki der Handschr.

[5]) Theragâthâ 245.

Gott lebt man zu Zweien; wie ein Dorf lebt man zu Dreien; wo mehr sind, ist es Lärm und Getümmel.“ Besonders dem letzten Theil dieses Spruches wird, wer in Indien das Treiben eines Volkshaufens oder noch besser eines Haufens zankender und scheltender Fakirs angesehen und namentlich angehört hat, nur Recht geben können. Manche unter den Jüngern Buddha's zog es denn auch von dem Geräusch der Massen, von den grossen Ârâmas in der Nähe der Städte fort in die Einsamkeit des Waldes[1]). Dort lebten sie in ihren selbstgebauten Hütten, in kleinen Gemeinden, zu Zweien oder zu Dreien, oder auch ganz allein und Andern eben nur so nahe, dass sie zur Abhaltung der Beichtfeiern und der sonstigen vorgeschriebenen Capitelversammlungen einander erreichen konnten. Vielleicht nirgends hat das Wort Buddha's, die ernsten Gedanken vom Leiden alles Irdischen und die grossen, reinen Hoffnungen auf das selige Aufhören der Vergänglichkeit menschliche Herzen so ganz erfüllt, wie unter diesen Einsiedlern in ihren kleinen und stillen Waldgemeinden. „Wann werde ich,“ sagt einer der geistlichen Dichter[2]), „in Bergesgrotten allein weilen ohne Gefährten, in allem Dasein die Unbeständigkeit schauend? Wann wird Solches mir zu

---

[1]) Die vergleichende Schätzung der Einsamkeit und des Lebens mit Andern konnte natürlich nur eine durchaus individuelle sein, und so erscheint sie auch in den heiligen Texten. Bald lesen wir Aeusserungen wie diese: „Entlegene Stätten suche er auf, daselbst zu wohnen; da wandle er, dass er von allen Banden frei werde. Findet er dort nicht den Frieden, dann lebe er in der Gemeinde, seine Seele vor Sünden behütend, wachen Geistes“ (Saṃy. Nikâya vol. I p. 154). Und dann heisst es wieder: „Wenn er einen klugen Gefährten findet, einen weisen Genossen von rechtem Wandel, dann lebe er mit ihm, alle Gefahren überwindend, fröhlich und wachen Geistes. Findet er nicht einen klugen Gefährten, einen weisen Genossen von rechtem Wandel, dann ziehe er allein hin, wie der König, der sein bezwungenes Reich verlässt, dem Elephantenkönig gleich“ (Dhammap. 328 fg.).

[2]) Theragâthâ 1091 fg.

Theil werden? Wann werde ich, ein Weiser im Fetzengewande, im gelben Kleide, nichts mein nennend und ohne Trachten, Liebe und Hass und Verblendung vernichtend, froh im Gebirge weilen? Wann werde ich, schauend die Unbeständigkeit meines Leibes, der ein Nest von Mord und Krankheit ist, den Alter und Tod bedrängen, frei von Furcht, einsam im Walde weilen? Wann wird Solches mir zu Theil werden?“ „Die herzerfreuenden Stätten, mit Kareri-Büschen bekränzt, die lieblichen, da Elephanten ihre Stimme erheben, die Felsen machen mich fröhlich. . . . Wo der Regen rauscht, die lieblichen Stätten, die Berge, wo Weise wandeln, wo Pfauenruf ertönt, die Felsen machen mich fröhlich. Dort ist gut sein für mich, den Freund der Versenkung, der dem Heil entgegenringt. Dort ist gut sein für mich, den Mönch, der nach dem wahren Gut trachtet, der dem Heil entgegenringt[1].“ Nicht an vielen Orten der Erde mögen die Freuden beschaulicher Einsamkeit so vollauf genossen worden sein, wie dort in den Wäldern am Ganges und am Fusse des Himalaya unter den gelbgewandigen Jüngern Buddha's.

---

## Der Cultus.

Zweimal im Monat, zur Zeit des Vollmondes und des Neumondes kommen die Mönche eines jeden Districts, wo sie sich auch aufhalten mögen, zusammen, um den Fasttag[2]) zu begehen.

Die Feier des Fasttages ist die vornehmste und fast die einzige Feier des altbuddhistischen Cultus, wenn überhaupt das Wort Cultus für diese einfachsten und schmucklosesten

---

[1]) Theragâthâ 1062 fg.

[2]) Die Bezeichnung dieses Tages als Fasttag beruht auf den alten Gebräuchen des vedischen Cultus. Um ein wirkliches Fasten handelte es sich für die buddhistische Gemeinde nicht.

Aeusserungen des religiösen Gemeinschaftslebens am Platze ist. Für einen Glauben, der als die einzige Stätte, in welcher sich die Entscheidungen über Seligkeit und Verderben vollziehen, des Menschen eignes Herz erkennt, kann, was die Lippe spricht und was die Hand thut, einen Werth nur haben, sofern es ein Begleitendes, ein Symbol für jenes innere Geschehen ist. Und vor Allem in den ersten Zeiten der jungen buddhistischen Gemeinschaft musste der scharf empfundene Gegensatz gegen den alten Glauben mit seinem Ceremonienthum, mit seinen Thieropfern und Somaopfern, mit seinen Heerschaaren singender und murmelnder Priester besonders energisch dahin wirken, dass man um so ernstlicher bedacht war das Innerliche des eignen Glaubens von allem Beiwerk rein zu halten. Wir müssen uns zudem gegenwärtig halten, dass dem Buddhismus ein Mysterium wie etwa jenes, aus welchem der altchristliche Cultus sein Leben schöpfte, fremd war: die Anschauung, dass das göttliche Haupt der Gemeinde nicht abwesend ist von den Seinen, sondern dass er als ihr Herr und König wirksam in ihrer Mitte weilt, so dass aller Cultus nichts Andres ist, als der Ausdruck dieser fortwährend lebendigen Gemeinschaft. Buddha aber ist in das Nirvâna eingegangen; wollten seine Gläubigen zu ihm rufen, er würde sie nicht hören. Darum ist der Buddhismus eine Religion ohne Gebet. Die Predigt von Buddha's Lehre, die Uebung der geistlichen Versenkungen, in denen man ein so machtvolles Vehikel des religiösen Strebens zu besitzen meinte, durchzogen das ganze Leben der Brüder, aber sie fanden keinen Ausdruck in den Formen eines regelmässig geordneten Cultus; für einen solchen blieb eben in dieser nur in einer Mönchsgemeinde denkbaren Alleinherrschaft des religiösen Gedankens über jedes Wort, das der Gläubige spricht, und über jeden Schritt, den er thut, wenig Raum.

Unter den Handlungen jenes Quasicultus steht, wie erwähnt, die am „Fasttage“ vollzogene Beichtfeier allen übrigen

voran, gewissermaassen die Controle, ob die Pflichten geistlichen Lebens von allen Brüdern getreu und genau erfüllt worden sind. Diese Beichtversammlungen vor Allem bringen die Zusammengehörigkeit der Gemeindeglieder zum lebendigen Ausdruck.

Der Aelteste unter den Mönchen eines jeden Districts sagt die Feier an, und am Abend des Fasttages versammeln sich dann in dem dazu erwählten Vihâra oder welcher Ort sonst, sei es ein Gebäude oder eine Berghöhle, von der Gemeinde ausersehen ist, alle Brüder, die innerhalb der Grenzen der Diöcese verweilen. Keiner darf fehlen. Nur einem Bruder, der von Wahnsinn befallen ist, kann ein Dispens ertheilt werden, und Kranken steht es frei, fern zu bleiben, wenn sie durch einen Genossen die Erklärung ihrer Reinheit von den in der Beichtfeier bezeichneten Vergehen an die versammelte Gemeinde gelangen lassen. Ist Niemand da, diese Erklärung zu übermitteln, so soll man den Kranken auf seinem Stuhl oder auf seinem Bett zur Versammlung hintragen, oder wenn dies nicht ohne Gefahr für ihn geschehen kann, soll die Gemeinde an seinem Bett zur Feier zusammentreten. Unter keinen Umständen aber ist es zulässig in unvollzähliger Versammlung den heiligen Act zu verrichten.

Beim Schein einer Fackel nehmen die Mönche im Versammlungsraum auf den für sie bereiteten niedrigen Sitzen Platz. Kein Laie, kein Novize, keine Nonne darf zugegen sein, denn die Ordensregel, welche jetzt in Gestalt einer Beichtformel vorgetragen werden soll, gilt als ein geheimer Besitz der Mönche allein[1]). Diese Beichtformel, die Liturgie

---

[1]) „Der Mönch, welcher einer nicht ordinirten Person wörtlich den Dhamma mittheilt, ist der Busse schuldig“ (Pâcittiya 4). Ich glaube, allerdings nicht in Uebereinstimmung mit dem alten Commentar zu dieser Stelle, dass unter dem Dhamma hier die Satzungen der Beichtformel Pâtimokkha zu verstehen sind. Man kann unmöglich annehmen, dass ein Mönch, welcher, wie z. B. Mahinda vor dem ceyloneisschen

Pâtimokkha[1]), trägt der Aelteste unter den Brüdern oder wer sonst kundig und geschickt dazu ist, mit lauter Stimme vor.

„Es höre mich, ihr Ehrwürdigen," spricht er, „die Gemeinde. Heute ist Fasttag, der fünfzehnte des Halbmonats. Wenn die Gemeinde bereit ist, möge die Gemeinde Fasttag halten und die Beichtformel vortragen lassen. Was muss die Gemeinde zuvor thun? Sprecht die Erklärung der Reinheit aus, ihr Ehrwürdigen[2]). Ich will die Beichtformel vortragen."

Die anwesende Gemeinde antwortet: „Wir alle, die wir hier sind, hören sie und bedenken sie wohl."

„Wer ein Vergehen begangen hat," fährt der Vortragende

---

König, Sprüche oder Lehrreden Buddha's vortrug, sich damit eines Vergehens schuldig machte. Gab es doch sogar unter den Laien selbst „Prediger des Dhamma" (dhammakathika), als deren Erster in einem der heiligen Texte Citta namhaft gemacht wird (Anguttara Nikâya vol. I, p. 26); und ebenso wird im Vinaya der Fall besprochen, dass ein Laie die Mönche zu sich ruft, um ihnen eine Rede Buddha's, deren er kundig ist und deren Kenntniss verloren zu gehen droht, mitzutheilen (Mahâvagga III, 5, 9). — Ueber den Character des Pâtimokkha als einer Geheimlehre vergleiche man noch Milinda Pañha S. 190 fg. Auf ihm beruht es auch, wenn die Tradition einen Mann wie den jungen Moggaliputta, der als Muster eines schnell auffassenden Schülers hingestellt wird, doch während der vier Jahre seines Novizenthums nur die Sammlungen der Suttas und des Abhidhamma lernen lässt; der Vinaya war ein Arcanum, das ihm erst nach seiner Ordination zugänglich wurde (Vinaya Piṭaka vol. III p. 299).

[1]) Die Wortbedeutung scheint zu sein: „was sich auf das Anhaften bezieht", d. h. Verzeichniss der Vergehungen, mit denen ein Mönch behaftet sein kann. Man vergleiche den Gebrauch des Worts paṭimokkha Jât. vol. V p. 25. Meine frühere Auffassung als „Entlastung" beanstandet Kern (Grundriss der indoiran. Philol. III, 8, S. 74 A. 5) mit Recht. Die seinige (something serving as a [spiritual] cuirass) kann ich nicht überzeugend finden.

[2]) D. h. die Erklärung im Namen der wegen Krankheit nicht erschienenen Brüder, dass sie keins der in der Beichtformel bezeichneten Vergehen begangen haben (S. 422).

fort, „möge es bekennen. Wo kein Vergehen ist, möge er schweigen. Aus eurem Schweigen werde ich abnehmen, dass ihr Ehrwürdigen rein seid. Wie ein einzelner Mensch, an den eine Frage gerichtet ist, antworten soll, so ist es bei einer solchen Versammlung, wenn die Frage dreimal gestellt worden ist. Ein Mönch, der auf dreimalige Frage ein Vergehen, das er begangen hat und dessen er sich erinnert, nicht bekennt, ist einer wissentlichen Lüge schuldig. Wissentliche Lüge aber, ihr Ehrwürdigen, ist ein Hinderniss geistlichen Lebens; so hat der Erhabene gesagt. Deshalb soll ein Mönch, der etwas begangen hat, sich dessen erinnert und danach trachtet, davon rein zu werden, sein Vergehen bekennen. Denn was er bekennt, wird ihm leicht sein."

Nun beginnt die Aufzählung der zu beichtenden Vergehen. Die schwersten stehen voran, jene selben vier Sünden, vor denen schon bei der Ordination jeder neu eintretende Bruder gewarnt wird, denn wer sie begeht, kann nicht länger der Gemeinde angehören (S. 401 fg.). „Wenn ein Mönch," hebt der Vortragende an, „der die Uebungen und die Gemeinschaft der Mönche auf sich genommen hat, ohne sich von diesen Uebungen loszusagen[1]) und ohne seine Schwäche zu bekennen mit irgend einem Wesen bis herab zu einem Thier geschlechtlichen Umgang pflegt, so ist er ausgestossen und von der Gemeinschaft ausgeschlossen." Aehnliche Sätze handeln von den drei andern schwersten Sünden, von Diebstahl, Mord und der fälschlichen Anmaassung geistlicher Vollkommenheiten. Am Schluss dieser Aufzählung der Vergehen, welche „Ausstossung und Ausschluss aus der Gemeinschaft" mit sich bringen, wendet sich der Vortragende an die anwesenden Brüder mit der dreimal wiederholten Frage: „Hier frage ich nun die Ehrwürdigen: Seid ihr von diesen Vergehen rein? Zum zweiten Mal frage ich: Seid ihr rein? Zum

---

[1]) D. h. freiwillig aus der Gemeinde auszutreten.

dritten Mal frage ich: Seid ihr rein?" Und wenn Alles schweigt[1]) —: „Rein sind hiervon die Ehrwürdigen, darum schweigen sie; also nehme ich dies an."

Die Aufzählung wendet sich dann zu den geringeren Vergehen, zu denen, bei welchen die Gemeinde eine zeitweise Degradation verhängt, und zu denen, welche ohne einen Gemeindeact durch das blosse Bekenntniss des Schuldigen gesühnt werden. Beispielsweise heisst es:

„Welcher Mönch sich dazu erniedrigt, mit verderbten Gedanken ein Weib körperlich zu berühren, indem er ihre Hand fasst oder ihr Haar fasst oder den einen oder andern Theil ihres Körpers berührt, über den verhängt die Gemeinde Degradation."

„Welcher Mönch in einem der Gemeinde gehörigen Hause sich wissentlich seinen Sitz also bereitet, dass er dadurch einen früher gekommenen Mönch belästigt, und bei sich

[1]) Die Fassung der Formel zeigt zweifellos, dass nach der ursprünglichen Intention an dieser Stelle, wer sich eines Vergehens schuldig fühlte, dasselbe vor der Gemeinde zu bekennen hatte. Die jüngeren Texte (Khandhaka) aber geben Vorschriften, welche von dieser Auffassung abweichen. In die Beichtfeier darf Niemand eine ungesühnte Schuld hineinnehmen. Er hat vorher zu bekennen und, wo ihn eine Busse trifft, zu büssen. Auch wenn er sich erst während der Feier eines Vergehens erinnert, hat er nicht etwa die Frage des Vortragenden zu beantworten, sondern er hat sich von seiner Schuld gewissermaassen vorläufig für die Dauer der Feier zu befreien, indem er zu seinem Nachbar spricht: „Ich habe, Freund, das und das Vergehen begangen; wenn ich von hier aufgestanden bin, werde ich mich von ihm reinigen." Wer von einem fremden Vergehen weiss, hat den Schuldigen vor der Beichtfeier zur Busse anzuhalten oder durch seinen Einspruch für ihn „die Beichtfeier zu inhibiren", bis er seiner Pflicht nachgekommen ist. Man erkennt in diesem Satze: „Niemand, auf dem ein Vergehen liegt, darf die Feier des Fasttages halten" (Mahâvagga II, 27; vgl. Cullavagga IX, 2) deutlich die scrupulöse Peinlichkeit einer späteren Zeit gegenüber der alten Ordnung, nach welcher die Feier des Fasttages gerade für die mit einer Schuld Belasteten bestimmt war.

spricht: „Wem es zu eng wird, der mag hinausgehen,“ indem dabei eben dies seine Absicht ist und nichts Andres: der ist der Busse schuldig.“

„Welcher Mönch einen Mönch in Zorn und Feindschaft aus einem der Gemeinde gehörigen Hause hinausstösst oder hinausstossen lässt, der ist der Busse schuldig.“

In dieser Weise werden in mehr als zweihundert ziemlich regellos zusammengestellten Paragraphen die Verbote aufgeführt, welche das tägliche Leben der Mönche, ihr Wohnen, Essen und Trinken, die Kleidung, ihren Verkehr unter einander und mit Nonnen und Laien betreffen. Auch das Aeusserlichste und Geringfügigste findet seine Stelle; für die peinliche Gesetzlichkeit, die hier aus jedem Worte spricht, giebt es nichts Nebensächliches. Wohl mag man darin, dass die buddhistische Gemeinde ihrer vornehmsten liturgischen Schöpfung keine andre Form zu verleihen gewusst hat, als die einer Paragraphensammlung mönchischer Verhaltungsregeln, einen Zug der Unfreiheit erkennen; von Flachheit oder von Kleinlichkeit wird hier nur reden, wem der ernste und ängstliche Gehorsam gegen das Gebot auch in den geringsten Dingen flach und klein erscheint.

Neben den halbmonatlichen Beichttagen ist hier noch der jährlich wiederkehrenden einfachen und schönen Feier zu gedenken, die den Namen Einladung (Pavâranâ) führt. Wenn die drei Monate der Regenzeit vergangen sind, vereinen sich, ehe das Wandern beginnt, in jeder Diöcese die Brüder, welche diese Zeit gemeinsam verbracht haben — meistens näher unter einander verbundene Freunde — zu einer feierlichen Zusammenkunft. In ehrfurchtsvoller Haltung am Boden sitzend, die gefalteten Hände erhebend, bittet Jeder, vom Aeltesten bis zum Jüngsten, seine geistlichen Brüder, wenn er in dieser Zeit eine Schuld begangen hat, sie ihm zu nennen: „Ich lade, ihr Ehrwürdigen, die Gemeinde ein: wenn ihr etwas von mir gesehen habt, oder gehört habt, oder einen

Verdacht gegen mich habt, habt Erbarmen mit mir, ihr Ehrwürdigen, und redet. Wenn ich es einsehe, will ich es sühnen[1]).“

Mit diesen wenigen feierlichen Acten ist der enge Kreis dessen, was bei den Jüngern Buddha's die Stelle regelmässiger, gemeinschaftlicher Cultushandlungen vertritt, beschrieben. Man sieht, dieser Cultus, wenn man ihn so nennen will, führt nur bis in den Vorhof des religiösen Lebens; er hat es allein damit zu thun, dass unter den Mönchen die äussere Correctheit geziemenden Verhaltens und Handelns bewahrt bleibe. Was darüber hinausgeht, die Pflege lehrhafter Erbauung und frommer Versenkung, bleibt dem freien Thun des einzelnen Bruders, des einzelnen Kreises von Brüdern überlassen.

Es sei hier noch bemerkt, dass wenigstens die Anfänge eines anders gearteten, von dem Besprochenen sich scharf sondernden Cultus bis in die Zeiten, mit welchen unsre Darstellung es zu thun hat, zurückreichen: die Anfänge der an heilige Stätten und an Reliquien Buddha's geknüpften Verehrung. Vier Stätten, heisst es[2]), sind es werth, dass gläubige, edle Jünglinge sie sehen und dass ihr Herz an ihnen bewegt werde: der Ort, wo der heilige Buddha geboren ist; der Ort, wo er die höchste Erleuchtung errungen hat[3]); der Ort, wo

[1]) Nach der ursprünglichen Sitte sagte dann selbstverständlich Jeder, was er auf diese Frage zu sagen hatte, und wo Zweifel bestanden, wurden sie vor der Gemeinde erörtert. Die Khandhaka-Texte vertreten hier, genau wie wir es oben (S. 425 A. 1) bei der Beichtfeier gefunden haben, den Standpunkt einer späteren Zeit. Niemand, heisst es jetzt, der mit einer Schuld belastet ist, darf an der Feier der „Einladung“ Theil nehmen; was Jeder dem Andern vorzuwerfen hat, muss vorher zum Austrag gebracht werden (Mah. IV, 6; 16).

[2]) Mahâparinibbâna Sutta p. 51.

[3]) Schon einer der zum heiligen Kanon gehörigen Texte deutet auf Feste hin, die am „Baum der Erkenntniss“ gefeiert werden. „Am grossen Baum der Erkenntniss des Buddha Padumuttara wurde ein

er das Rad der Lehre in Bewegung gesetzt hat; der Ort, wo er in das vollkommene Nirvâna eingegangen ist. Zu diesen Orten mögen Mönche und Nonnen, Laienbrüder und Laienschwestern ziehen. „Denn wer, o Ânanda, auf der Pilgerfahrt zu solchen heiligen Orten im Glauben stirbt, wird, wenn sein Leib zerbricht, jenseits des Todes, den guten Weg wandeln und in der Himmelswelt wiedergeboren werden.“

Die Sorge für die Reliquien Buddha's und das Einrichten von Festlichkeiten zu ihren Ehren fällt ausschliesslich der Frömmigkeit gläubiger Laien anheim. „Wie sollen wir,“ fragt Ânanda den Meister, als dessen Ende naht[1]), „mit dem Leibe des Vollendeten verfahren?“ „Lasst euch, Ânanda, die Ehren für den Leib des Vollendeten nicht kümmern. Trachtet ihr vielmehr, Ânanda, nach der Heiligung; seid auf die Heiligung bedacht; lebt in der Heiligung ohne Wandel, in heiligem Eifer, nach der Vollendung trachtend. Es sind, Ânanda, weise Männer unter den Adligen, den Brahmanen und den Bürgern, welche an den Vollendeten glauben; die werden dem Leib des Vollendeten die Ehren erweisen.“ So werden denn nach Buddha's Tode seine Reliquien an eine Reihe von Fürsten und Adligen vertheilt, von denen Jeder „einen Stûpa (Reliquienmonument) erbaut und ein Fest einrichtet“ — Feste,

---

Fest gefeiert. Da nahm ich vielerlei Gefässe und spendete wohlriechendes Wasser. Als der Erkenntnissbaum gebadet werden sollte, brach ein grosser Regen los u. s. w.“ — „An dem hochheiligen Fusse des Erkenntnissbaumes des Buddha Padumuttara pflanzte ich fröhlich, fröhlichen Geistes eine Fahne auf.“ (Apadâna fol. ghi', ghî des Phayre MS.)

[1]) Mahâp. S. 51 fg. Vgl. Milinda Pañha S. 177 fg. Es ist bemerkenswerth, dass, wie nach dieser Stelle die Sorge für Buddha's Leiche den Jüngern nicht zukommen soll, so die Vinaya-Texte überhaupt von den letzten Ehren für gestorbene Mönche schweigen. Für die Verbrennung ihrer Leichen Sorge zu tragen, fiel wohl in der Regel den Laiengläubigen zu (s. z. B. Sp. Hardy, Manual, zweite Auflage p. 326).

bei denen grossartige Blumenspenden, Waschungen und Illuminationen die Hauptrolle zu spielen pflegen. Die Mönchsgemeinde als solche hat mit dieser pomphaften Verehrung nichts zu schaffen; die alten Gemeindeordnungen gedenken ihrer mit keinem Wort.

---

## Die Gemeinde der Nonnen.

Von der Stellung der Frauen zu Buddha's Lehre haben wir schon gesprochen (S. 186 fg.). Wir sahen, mit wie entschiedener Antipathie die Jünger Buddha's dem weiblichen Geschlecht gegenüberstanden und wie den Frauen der Eintritt in den Orden nur ungern und unter Bedingungen, die ihre vollständigste Unterordnung den Mönchen gegenüber einschlossen, gewährt worden ist. Auch das weltliche Recht der Inder hielt die Frauen ihr Leben lang in gänzlicher Abhängigkeit. „In der Kindheit," sagt ein vielgenannter Spruch im Gesetzbuch des Manu, „sei sie dem Willen des Vaters unterthan; im jugendlichen Alter dem Willen des Mannes, der sie heimgeführt hat; dem der Söhne, wenn ihr Gatte gestorben ist; nicht darf ein Weib Unabhängigkeit geniessen." Die Regeln, welche die buddhistische Gemeindeordnung für das geistliche Leben der Nonnen aufstellt, könnten als eine Ergänzung zu diesem Satz des Manu gelten: wie die Gattin der Vormundschaft des Gatten, die Mutter der Vormundschaft der Söhne, so ist der Nonnenorden der Vormundschaft des Mönchsordens untergeben[1]).

---

[1]) Die Nonnen bilden für sich eine eigene Gemeinde (Bhikkhunîsangha), welche der Mönchsgemeinde (Bhikkhusangha) bei- oder vielmehr untergeordnet ist. Die zwei Gemeinden werden zusammen als „die beiderseitige Gemeinde" (ubhatosangha) benannt. Die „beiderseitige Gemeinde" aber stellt keinen eignen, einheitlichen Organismus dar; die Bezeichnung ist nur ein Collectivausdruck, der so viel heisst wie „die Mönchsgemeinde und die Nonnengemeinde". Nirgends tritt

Gewissermaassen das Grundgesetz für die Gemeinde der Nonnen ist in den „acht hohen Ordnungen“ enthalten, welche Buddha der ersten Nonne bei ihrer Ordination auferlegt haben soll[1]).

„Eine Nonne,“ so lauten diese Sätze, „wenn sie auch seit hundert Jahren ordinirt ist, muss vor jedem Mönch, wenn er auch erst an diesem Tage ordinirt ist, die ehrfurchtsvolle Begrüssung vollziehen, vor ihm aufstehen, die gefalteten Hände erheben, ihn nach Gebühr ehren. Diese Ordnung soll sie achten, heilig halten, bewahren, ehren und ihr Leben lang nicht übertreten.

„Eine Nonne darf in keinem District, in welchem nicht Mönche weilen, die Regenzeit zubringen. Auch diese Ordnung soll sie achten, heilig halten u. s. w.

„Halbmonatlich haben die Nonnen sich an die Mönchsgemeinde um zweier Dinge willen zu wenden: sie haben wegen der Beichtfeier anzufragen[2]) und die Mönche um Predigt (des heiligen Wortes) anzugehen. Auch diese Ordnung u. s. w.

„Nach beendeter Regenzeit haben die Nonnen an die beiderseitige Gemeinde die dreifache Einladung zu richten[3]):

---

die beiderseitige Gemeinde gemeinschaftlich handelnd auf. Wenn ein Laie der beiderseitigen Gemeinde Gewänder schenkt, bekommen nicht etwa alle Glieder, Mönche und Nonnen, den gleichen Theil, sondern die eine Hälfte gehört der Mönchsgemeinde, die andre der Nonnengemeinde. „Wenn auch viele Mönche da sind und nur eine Nonne, bekommt sie doch die Hälfte.“ (Mahâvagga VIII, 32.)

[1]) Cullavagga X, 1, 4.

[2]) Die Nonnen haben die halbmonatliche Beichtfeier mit einer den speciellen Verhältnissen des Nonnenordens entsprechend erweiterten Beichtliturgie zu halten. Den Mönchen liegt es ob, ihnen über diese Feier sowie über die Sühnung der etwa vorgekommenen Vergehen Anweisung zu ertheilen (Cullavagga X, 6).

[3]) Nachdem die Nonnen die Feier der Einladung (s. oben S. 426) unter sich vollzogen haben, senden sie am folgenden Tage eine Botin an die Mönche, welche diesen im Namen der Nonnengemeinde die Einladung überbringt, ein gesehenes oder gehörtes oder vermuthetes Ver

(sie der Schuld zu zeihen) wenn man etwas gesehen hat oder gehört hat oder einen Verdacht gegen sie hat. Auch diese Ordnung u. s. w.

„Eine Nonne, die ein schweres Vergehen begangen hat, muss sich der beiderseitigen Gemeinde gegenüber einer halbmonatlichen Bussdisciplin unterwerfen. Auch diese Ordnung u. s. w.

„Die Ordination ist von der beiderseitigen Gemeinde erst dann nachzusuchen, wenn die Candidatin während einer zweijährigen Vorbereitungszeit in den sechs Ordnungen[1]) gelebt hat. Auch diese Ordnung u. s. w.

„Unter keinen Umständen darf eine Nonne einen Mönch schmähen oder schelten. Auch diese Ordnung u. s. w.

„Von heute an ist den Nonnen der Pfad der Rede den Mönchen gegenüber verschlossen. Nicht aber ist den Mönchen der Pfad der Rede den Nonnen gegenüber verschlossen[2]). Auch diese Ordnung u. s. w."

Die acht „hohen Ordnungen" kennzeichnen die Unterordnung, in welcher die Nonnengemeinde den Mönchen gegenüber gehalten ist. Kein wichtigerer Act des Gemeinderechts kann von den Nonnen vollzogen werden, welcher nicht der

---

gehen der Nonnen ihnen zu nennen. Eine entsprechende Einladung der Mönche an die Nonnen erfolgt nicht (a. a. O. X, 19).

[1]) Sie hat nämlich zu geloben: „Der Tödtung lebender Wesen mich zu enthalten nehme ich für zwei Jahre das unverbrüchliche Gelübde auf mich" — ebenso gelobt sie dann, nicht zu stehlen, keine Unkeuschheit zu begehen, nicht zu lügen, keine geistigen Getränke zu geniessen und kein Mahl zur Unzeit (d. h. zwischen Mittag und dem Anbruch des nächsten Morgens) einzunehmen.

[2]) Dass die Nonne zum Mönch überhaupt nicht reden darf, kann nicht der Sinn dieser Bestimmung sein. Es ist wohl gemeint, dass die Nonne den Mönch nicht wegen eines Vergehens in Anspruch nehmen, ihn zur Sühnung eines solchen anhalten, eventuell gegen seine Theilnahme an der Beichtfeier und Einladungsfeier Einspruch erheben darf (vgl. Cull. X, 20).

Bestätigung durch das Capitel der Mönche unterbreitet werden muss. Hat ein Mädchen oder eine Frau, welche die Weihen zu erlangen wünscht, durch eine Vorbereitungszeit von zwei Jahren das Gelübde der „sechs Ordnungen“ erfüllt und die Ordination von der Nonnengemeinde erhalten, gilt sie doch nur für „einseitig ordinirt“ und für nicht vollberechtigt, so lange sie sich nicht dem Capitel der Mönche vorgestellt hat und vor diesem der vollständige Ordinationsact wiederholt worden ist. Ebenso unterliegen Beichtfeier und Einladungsfeier des Nonnenordens, die Abbüsssung von Vergehungen und die Beilegung von Differenzen aller Art der Controle und zum Theil der Bestätigung durch die Mönchsgemeinde. Halbmonatlich begeben sich die Nonnen zu dem Mönch, der ihnen durch den Beschluss der Brüderschaft bezeichnet ist, um seine geistliche Unterweisung und Ermahnung in Empfang zu nehmen. In Gegenwart eines andern Bruders erwartet jener Mönch sitzend die Nonnen, und wenn sie erschienen sind, sich zur Erde geneigt und sich vor ihm niedergelassen haben, spricht er zu ihnen von den acht hohen Ordnungen und trägt predigend oder in Frage und Antwort ihnen vor, was er sonst von den Lehren und Ordnungen Buddha's für dienlich hält[1]).

Dass im Uebrigen zwischen Mönchen und Nonnen strenge Scheidung obwaltete, versteht sich von selbst. Auch der Mönch, welcher den Nonnen zu predigen hatte, durfte nicht das Nonnenhaus betreten, ausser wenn eine der Schwestern krank lag und seines Zuspruchs bedurfte. Mit einer Nonne zusammen einen Weg zu machen, dasselbe Schiff mit ihr zu besteigen, oder allein und ohne Zeugen mit ihr zusammen zu

---

[1]) Dass diese Predigten nicht die eigentliche schulmässige Tradition der heiligen Texte innerhalb des Nonnenordens darstellen und die letztere vielmehr durch Nonnenlehrerinnen beschafft wurde, folgt aus der Natur der Sache und wird z. B. durch die Angaben im 18. Capitel des Dîpavaṃsa bestätigt. Cullavagga X, 8 widerspricht recht verstanden dem nicht.

sitzen, war den Mönchen streng untersagt. Das tägliche Leben, die religiösen Uebungen der Nonnen waren von denen der Mönche nicht wesentlich unterschieden, nur dass die Einsamkeit, in der Jene eine so reiche Quelle geistlicher Freuden fanden, den Nonnen wenn auch nicht versagt so doch für sie beschränkt war und sein musste: in Waldeinsiedeleien zu leben war ihnen verboten; sie schlugen vielmehr innerhalb der Mauern des Dorfes oder der Stadt in Hütten oder Nonnenhäusern ihre Wohnung auf, zu zweien oder in grösserer Zahl, denn für sich allein durfte eine Schwester nicht leben. Von dort aus machten sie ihre Almosengänge und traten sie auch die grösseren Wanderungen an, welche bei ihnen so gut wie bei den Mönchen für ein nothwendiges Element des Asketenlebens galten. An Zahl standen sie hinter den Mönchen offenbar weit zurück[1]), und so muss es auch bezweifelt werden, dass jemals eine für das Ganze der buddhistischen Gemeinschaft fühlbare Bedeutung den geistlichen Schwestern beigewohnt hat. Die Gedanken und Lebensformen des Buddhismus waren nun einmal von Männern und für Männer gedacht und geordnet.

---

### Der geistliche Orden und die Laienwelt.

Die Gemeinde Buddha's ist eine Gemeinde von Mönchen und Nonnen. „Eng bedrängt,“ heisst es, „ist das Leben im Hause, eine Stätte der Unreinheit; Freiheit ist im Verlassen des Hauses.“ Wer diese Freiheit nicht erwerben gekonnt

---

[1]) Eine Vorstellung hiervon geben z. B. die Angaben des Dîpavaṃsa (7, 1) über die Zahl der Mönche und der Nonnen, welche einer grossen von Asoka veranstalteten Feier beigewohnt haben. Wenn die Zahlen auch an sich maasslos übertrieben sind, werfen sie doch auf das Verhältniss der beiden Seiten ein gewisses Licht. Die Chronik spricht von 800 Millionen Mönchen und von nur 96000 Nonnen.

oder gewollt, ist kein Glied der Gemeinde. Aber es lag in der Natur der Sache, ja die äussere Existenz der Gemeinde hing daran, dass regelmässige Beziehungen zwischen ihr und den weltlichen Kreisen, welche den Interessen des Ordens günstig gestimmt waren, unterhalten wurden. Ohne eine Laienschaft, welche sich zum Glauben an Buddha und Buddha's Wort bekannte und diesen Glauben in frommen Werken, vor Allem in Werken hülfsbereiter Wohlthätigkeit bewies, konnte ein Orden von Bettlern und Bettlerinnen nicht gedacht werden und wäre die religiöse Bewegung des Buddhismus von der Berührung mit dem breiten Boden des Volkslebens abgeschnitten gewesen. So lässt, wie wir gezeigt haben, die Tradition, gewiss mit Recht, von Anfang an sich nicht allein Mönche und Nonnen, sondern auch „Verehrer" (upâsaka) und „Verehrerinnen" (upâsikâ) um Buddha sammeln, die im weltlichen Stande verbleibend bei Buddha, bei der Lehre und bei der Gemeinde „ihre Zuflucht nehmen" und in Wort und That dieser heiligen Dreiheit ihre Verehrung beweisen[1]).

Während aber für die Mönchsgemeinde von Anfang an eine in die festen Formen geistlichen Rechts gekleidete Organisation ausgebildet worden ist, wurde für die Quasigemeinde der Laienbrüder und Laienschwestern zu Schöpfungen analoger Art kein Versuch gemacht. Gewisse Gewohnheiten des geistlichen Lebens und der praktischen Thätigkeit mussten sich selbstverständlich auch hier bilden: bestimmte Satzungen haben nicht eingegriffen. Es gab nicht einmal eine scharf gezogene Grenze zwischen den Laien, welche als Anhänger der Buddhagemeinde gelten durften, und denen, welche ihr fern standen; der Eintritt in den Kreis der „Verehrer" war an keine Qualification gebunden und erfolgte zwar regelmässig in einer von der Gewohnheit fixirten, nicht aber in einer

---

[1]) S. oben S. 184.

rechtlich feststehenden Form[1]), indem nämlich der Eintretende in Gegenwart eines Mönchs, sei es für sich allein, sei es mit Weib und Kind und seinen Leuten bei Buddha, bei der Lehre und bei der Gemeinde seine Zuflucht zu nehmen erklärte. So war denn auch von Seiten der Gemeinde den Laienjüngern wohl die Beobachtung gewisser Gebote der Enthaltsamkeit und Rechtschaffenheit anempfohlen[2]), aber weder wurde von ihnen die Ablegung eines förmlichen Gelübdes verlangt, noch wachte die Gemeinde, in welcher Form auch immer, über der thatsächlichen Erfüllung jener Pflichten. Eine formelle Ausschliessung ungläubiger, unwürdiger oder anstössig lebender Laienjünger gab es nicht und konnte es consequenterweise nicht geben. Das einzige in den Gemeindeordnungen vor-

---

[1]) Wer mit der in den Vinaya-Texten herrschenden Darstellungsweise vertraut ist, wird den Schluss gelten lassen, dass, wenn die Form für den Eintritt eines Upâsaka als eine rechtlich feststehende angesehen worden wäre, sich auch eine Erzählung über die Einführung dieser Form durch eine Verordnung Buddha's finden müsste. In Wahrheit ist ein Upâsaka, wer sich als solchen thatsächlich beweist. So kann es nicht befremden, wenn gelegentlich Leute, welche Mönchen Ehre erweisen und ihnen eine Mahlzeit bereiten, von diesen als Upâsakas angeredet werden, obgleich sie erst nachher die Erklärung ihrer Zufluchtnahme abgeben (Dhp. Aṭṭh. p. 81). Vgl. auch oben S. 184 A. 1. Es scheint, dass bei den Jainas die Laienbrüder wesentlich fester an den Mönchsorden angeschlossen waren als bei den Buddhisten (Bühler, Wiener Zeitschr. f. d. Kunde des Morgenl. IV, 326).

[2]) Gewisse kaufmännische Betriebe galten als unstatthaft für einen Laienjünger, so der Handel mit Waffen, mit geistigen Getränken, mit Gift (Anguttara Nikâya vol. II fol. caṃ der Handschr.). — Als Gegenstück zu der von den Mönchen am Fasttage gehaltenen Beichtfeier wird auch den Laien die Abhaltung einer „achtfachen Fastenfeier“ empfohlen: die Enthaltung vom Tödten lebender Wesen, von der Aneignung fremden Eigenthums, von Lügen, von dem Genuss geistiger Getränke, von Unkeuschheit, von Speisegenuss nach der Mittagszeit, von Wohlgerüchen und Kränzen, und das Schlafen auf niedrigem, hartem Lager oder auf dem Erdboden (ebendas. vol. III fol. ghau' der Handschr.; Dhammikasutta, Sutta Nipâta 66 fg.).

geschriebene Verfahren gegen Laien, welche Grund zur Klage gegeben hatten, zeigt deutlich, wie wenig auf dies Verhältniss die Begriffe von Aufnahme und Ausstossung angewandt worden sind: die Gemeinde konnte nämlich beschliessen, vor einem solchen Laien „den Almosentopf umzuwenden (d. h. keine Gaben von ihm anzunehmen) und die Gemeinschaft des Mahles ihm zu versagen“[1]; ging er dann in sich und versöhnte er die Gemeinde, so wurde durch einen neuen Beschluss „der Almosentopf ihm wieder zugewandt und die Gemeinschaft des Mahles gewährt“. Es ist klar, dass es sich hier nicht um die Aufhebung oder Wiederherstellung einer rechtlichen Qualität der Art, wie wir heutzutage die Zugehörigkeit zu einer kirchlichen Gemeinschaft zu denken gewohnt sind, handelt, sondern allein darum, ein rein factisches Verhältniss des täglichen Verkehrs, des Gebens und Empfangens materieller Gaben und geistlicher Unterweisung, abzubrechen oder von Neuem aufleben zu lassen.

Es entspricht durchaus der Weise, in welcher die Stellung der Laiengläubigen behandelt worden ist, dass für sie regelmässige geistliche Versammlungen nicht eingerichtet wurden und man sie noch viel weniger zur Anwesenheit bei den feierlichen Acten der Gemeinde oder gar zu einer Theilnahme irgend welcher Art an der Verwaltung der Gemeindeangelegenheiten zuliess. Die täglichen Almosengänge der Mönche hielten

---

[1]) Man verhängte diese Trennung nicht etwa im Falle anstössigen Lebenswandels — von diesem nahm die Gemeinde als solche keine Notiz —, sondern allein als Strafe für Beleidigung oder Beeinträchtigung der Gemeinde. Es werden acht Fälle angegeben, in welchen dieser Beschluss über einen Laien zu verhängen war: „Er trachtet danach, dass die Mönche keine Gaben erhalten; er trachtet danach, dass die Mönche Schaden leiden; er trachtet danach, dass es den Mönchen an Wohnstätten fehle; er schmäht oder schilt die Mönche; er ruft Spaltungen unter den Mönchen hervor; er redet Uebles von Buddha; er redet Uebles von der Lehre; er redet Uebles von der Gemeinde“ (Cullavagga V, 20, 3).

die regelmässige Berührung zwischen diesen und den gläubigen Laien aufrecht und gaben die naturgemässe Anknüpfung für Beziehungen seelsorgerischer Art. Die Laien kamen dann auch ihrerseits zu den Parks der Gemeinde vor den Thoren der Stadt heraus mit Gaben aller Art, mit Speise und Arzenei, mit Kränzen und Wohlgerüchen; dort brachten sie dann den Mönchen ihre Verehrung dar und hörten den Vortrag der heiligen Reden und Sprüche mit an. Oder sie errichteten Baulichkeiten für die Zwecke der Gemeinde und luden die Mönche zur Dedication und Einweihungsfeier derselben ein. „Mögen die Ehrwürdigen zu mir kommen,“ lautete dann wohl die Botschaft, die sie an die Gemeinde sandten, „ich wünsche eine Gabe zu stiften und die Predigt der Lehre zu hören und die Mönche zu sehen.“ Solchen Einladungen soll die Gemeinde Folge leisten, und selbst während der Regenzeit, wo sonst den Mönchen das Wandern untersagt ist, dürfen sie in einem Falle dieser Art bis zu einer Zeit von sieben Tagen von ihrem Wohnort abwesend sein. Oder die Gläubigen eines Dorfbezirks forderten Mönche auf, die Regenzeit in der Nähe ihres Ortes zuzubringen; dann setzten sie für ihre Gäste Wohnstätten in Stand und reichten ihnen, wenn sie ihren Almosengang machten, die tägliche Nahrung; ehe dann die Mönche nach Ablauf der Regenzeit ihre Wanderung antraten, pflegten die Laiengläubigen ihnen ein Abschiedsmahl zu geben, mit dem eine Spende von Gewändern oder von Stoff zu Gewändern an die scheidenden geistlichen Wanderer verbunden war. Nicht selten trat auch ein Kreis von Laien zusammen, um abwechselnd unter sich eine „Mahlzeitsreihe“ für die Gemeinde einzurichten, und in theuren Zeiten, wo die Bewirthung aller Brüder die Kräfte eines Laien überstiegen hätte, fanden „Mahlzeiten nach Bestimmung“, „Mahlzeiten auf Einladung“, „Mahlzeiten auf Marken“, „halbmonatliche Mahlzeiten“ statt. Man sagte auch, für immer oder für eine bestimmte Zeit, den Brüdern die Lieferung der Arzneien, deren sie bedürfen

würden, zu, oder Wohlthäterinnen der Gemeinde gingen durch die Klostergärten und fragten von Haus zu Haus: „Wer ist krank unter euch, ihr Ehrwüdigen? Wem sollen wir etwas bringen lassen, und was?“ Dass die Mönche dann ihrerseits nicht karg damit waren, den Gebern allen himmlischen Lohn zu verheissen, war in der Ordnung. „Häuser der Gemeinde zu geben,“ hiess es [1]), „eine Stätte der Zuflucht und der Freude, dass man daselbst der Versenkung und heiligem Schauen nachtrachte, ist als herrlichste Gabe von Buddha gepriesen. Darum möge ein weiser Mann, der sein eignes Bestes versteht, liebliche Häuser erbauen und Kenner der Lehre in ihnen aufnehmen. Denen möge er Speise und Trank, Kleidung und Lagerstätte spenden, den Rechtschaffenen, mit fröhlichem Herzen. Die predigen ihm die Lehre, welche alles Leid vertreibt; wenn er die Lehre hienieden erkennt, geht er sündlos in das Nirvâna ein.“ „Gut ist es,“ heisst es an einem andern Ort [2]), „Reisbrei zu spenden immerdar, wenn ein Mensch nach Freuden begehrt, mag er himmlischen Freuden nachtrachten oder nach menschlichem Glück verlangen.“ Dass gelegentlich die Geber, bei welchen die Anweisungen auf Himmelslohn für die irdische Wohlthat einen so guten Curs hatten, sich von anspruchsvollen Gesellen unter den bettelnden Verwaltern der himmlischen Schätze recht arg brandschatzen lassen mussten, ist nicht mehr als natürlich. Gewiss sind die Geschichten aus dem Leben gegriffen, wie sie hierüber im Vinaya nicht selten erzählt werden: von dem Mann, der unbedacht dem ehrwürdigen Upananda angeboten hatte, ihm zu geben, was er bedürfte, und dem dieser stehenden Fusses das Gewand an seinem Leibe abverlangte, oder von dem frommen Töpfer, den die Mönche um Almosenschalen in solcher Masse ansprachen, dass sein Gewerbe darüber zu Grunde ging. Eine lange Reihe von Bestimmungen der Beichtordnung kehrte sich

1) Cullavagga VI, 1, 5.
2) Mahâvagga VI, 24, 6.

gegen diese unerlaubte Ausbeutung der frommen Mildthätigkeit und schloss das Wenige, was die Mönche annehmen, und das noch viel Wenigere, um was sie bitten durften, in enge Grenzen. Offenbar betrachtete man die Kritik, welche in Laienkreisen geübt wurde, und welche wach und scharf zu erhalten die rivalisirenden geistlichen Orden sicher nicht versäumten, keineswegs als gleichgültig. Mönche, die in irgend einer Weise üblen Einfluss auf die Laien übten oder ihnen Kränkungen zufügten, wurden auf das Schärfste desavouirt und in jeder Weise der Laienstand als ein Bundesgenosse anerkannt, dessen Freundschaft man nach Gebühr zu schätzen wusste.

Als ein Bundesgenosse, aber nicht als mehr. Das Gefühl, an dem Reiche der Jünger Buddha's als ein Bürger Theil zu haben, blieb dem Laien versagt, viel mehr noch als dies im alten brahmanischen Opferglauben dem Nichtbrahmanen versagt war, der, wenn auch allein durch Vermittlung des Priesters, dem Gott so gut nahen konnte wie der Priester selbst. Mochte der buddhistische Gläubige, der die Kraft nicht in sich fühlte, der Welt zu entsagen, sich künftiger Aeonen getrösten; mochte er darauf hoffen, dass es ihm dann beschieden sein werde, als Jünger Metteyya's oder eines der zahllosen Buddha's, die nach ihm kommen sollen, das Mönchsgewand anzulegen und die Seligkeit der Erlösung zu schmecken.

Denn nur wenigen Auserwählten, so sagte die Lehre, war es gegeben, schon in dieser Zeit als Jünger des Sakyasohnes das Ziel zu erreichen, und kurze Frist war dem Bestehen der Gemeinde auf Erden gesetzt. Wenn in den Klostergärten zu Râjagaha und zu Sâvatthi unter den versammelten Brüdern die Reden Buddha's vorgetragen wurden, gedachte man auch der Prophezeiung: „Nicht lange Zeit, Ânanda, wird heiliges Leben bewahrt bleiben; fünfhundert Jahre, Ânanda, wird die Lehre der Wahrheit bestehen.“ Wer ahnte da, dass nach fünf Jahrhunderten die Gemeinde der Buddhisten Indien be-

herrschen und dass ihre Sendboten weit über Indien hinaus, die Meere durchziehend, die Schneefelder des Himalaya übersteigend, die Wüsten Mittelasiens durchwandernd zu Nationen den Glauben Buddha's bringen würden, deren Namen selbst man noch in Indien nicht nannte — zu Nationen, unter welchen dieser Glaube fortgelebt hat und noch heute fortlebt, während in seinem Heimathlande der Geist des indischen Volkes, der in ziellosem Spiele in immer neue Sphären des Denkens und des Dichtens sich stürzte, der die Trümmer zerschlagener Welten in das Nichts hinübertrug und das Verlorene, nicht immer prächtiger, wiederbaute, die Lehre Buddha's längst hat untergehen lassen.

---

# Excurs.

## Bemerkungen über das Verhältniss des Buddhismus *zum* Sânkhyasystem.

[illegible]

Bemerkungen über das Verhältniss des Buddhismus zum Sânkhyasystem.

Der Aufschwung, den die Erforschung des Sânkhyasystems neuerdings vor Allem dank den vorzüglichen Arbeiten Garbe's genommen, hat die Frage nach dem Verhältniss des Buddhismus zu jenem System in manchen Beziehungen in neues Licht gerückt. Eine Reihe von Forschern hat sich in den letzten Jahren für die Abhängigkeit des Buddhismus von der Sânkhyalehre ausgesprochen: ich nenne vor Allem Garbe selbst Abh. der bayer. Akad. der Wiss. I. Cl., XIX. Bd., III. Abth., S. 519 ff.; die Sânkhyaphilosophie 5 fg.; sodann Jacobi, „Der Ursprung des Buddhismus aus dem Sânkhya-Yoga“ NGGW., phil. Kl. 1896, 43 fg.; Senart, Mélanges de Harlez 286 fg., und Dahlmann, Nirvâṇa (1896). Ich habe, wesentlich unter dem Einfluss dieser Untersuchungen, in der obigen Darstellung (s. namentlich S. 65 fg.) meine frühere Skepsis in Bezug auf den Zusammenhang der beiden Systeme wesentlich abschwächen und den Buddhismus in eine erheblich grössere Nähe zum Sânkhya, als dies meinen früheren Auffassungen entsprach, rücken zu müssen geglaubt. Ich möchte hier auf die Frage mit einigen Bemerkungen zurückkommen, welche das oben Gesagte ergänzen und es vor Allem rechtfertigen sollen, wenn ich doch in einer Reihe von Punkten mich nicht entschliessen kann, so weitgehende und so entschiedene Behauptungen, wie sie in einem Theil der genannten Untersuchungen aufgestellt sind, mir anzueignen.

Hier möchte ich nun vor Allem mein Bedenken gegen die Auffassung Garbe's (Abh. bayer. Akad. a. a. O. 521) äussern[1]), dass es sich für uns nur einfach um die Vergleichung der vorhandenen Sânkhyaquellen mit den buddhistischen Texten handeln könne, alle Vermuthungen aber über eine etwaige ältere Gestalt des Sânkhya ab-

---

[1]) Ich berühre mich in diesem Bedenken theilweise mit Bemerkungen Jacobi's GGA. 1895, 205 fg.

zulehnen seien: sonst gerathe man in Nebel und verliere den festen Boden unter den Füssen. Die Sânkhyalehre trage durchaus den Character eines einheitlichen, in sich geschlossenen Systems, welches offenbar das Werk eines Mannes sei. Ich meine zunächst, dass der Nebel, der über der Vorgeschichte des Sânkhya ruht, doch die Existenz einer solchen Vorgeschichte, einer allmählichen Genesis des Systems, nicht ausschliesst, mancherlei Indicien vielmehr auf eine solche hindeuten. Und was die Argumentation aus dem einheitlichen Character des Sânkhya anlangt, so glaube ich, dass man sich in der That den Kreis der Möglichkeiten leicht enger denkt, als er wirklich gewesen ist. Es konnte sehr wohl geschehen, dass einzelne Schlagworte, Gruppen von Schlagworten, ganze Kategorienreihen von neuen Denkern in den Dienst neuer Grundideen gestellt wurden; es konnte auch geschehen, dass eine ältere, in losere Form gefasste Betrachtung des Weltzusammenhangs später in eine neue, der Technik eines jüngeren Zeitalters entsprechend streng systematische Form umgegossen und daneben vielleicht inhaltlich bis zu den Fundamenten mehr oder minder wesentlich modificirt wurde. Von der Kunst und Energie derer, die solche Operationen vollzogen, hing es ab, wie weit das neue Gebilde als aus einem Gusse geschaffen erscheinen konnte. Ich kann mich des Eindrucks nicht erwehren, dass Vorgänge ähnlich den bezeichneten in der Geschichte des Sânkhyasystems in der That eine Rolle gespielt haben. Auf der einen Seite ist das hohe Alter eines als Sânkhya benannten Systems und einer Reihe von Termini und Doctrinen, die dem späteren Sânkhyatypus entsprechen, vor Allem durch die Upanishaden garantirt; auf der andern Seite zeigt, wie schon oben (S. 67) hervorgehoben worden ist, das vorliegende Sânkhyasystem einen so ausgeprägten Character des künstlichsten Raffinements, dass gegen seine Zurückverlegung in die alte Zeit allerschwerste, ja meiner Ueberzeugung nach unüberwindliche Bedenken obwalten. Der Philosoph des einen und der des andern Zeitalters müssen, meine ich, für zwei Figuren von so verschiedenem Aussehen gehalten werden, wie etwa, wenn dieser Vergleich gestattet ist, bei aller Verwandtschaft der heraklitischen und der stoischen Naturlehre doch Heraklit und Chrysippus, die Bürger zweier Zeitalter, durch und durch von einander verschieden gewesen sind. Nach dem allen kann ich die Bemühungen Dahlmann's um die Ermittlung des Aussehens eines ursprünglichen Sânkhya-Typus principiell nur mit voller Sympathie begrüssen. Zu seinen theilweise vielleicht mit allzu raschem Vertrauen vorgetragenen Ergebnissen im Einzelnen Stellung zu nehmen, sehe ich hier nicht für meine Aufgabe an. Mir durfte es in meiner Darstellung

(S. 68 fg.) genügen, in der Aufsuchung der Hauptgedanken, in welchen der Buddhismus characteristische Richtungen des späteren Sânkhya theilt, den Spuren der Anregungen nachzugehen, welche Buddha oder die Ordner der altbuddhistischen Theologie aus irgend welchen jenes System vorbereitenden Gedankenkreisen empfangen zu haben scheinen: wobei die Frage einstweilen offen bleiben durfte, ob jene Gedankenkreise mit denjenigen identisch sind, welche in der Zeit etwa der Çvetâçvatara Upanishad unter dem Namen Sânkhya gingen. Was diese Frage anlangt, wird eine schärfer in alle Details eindringende Analyse (vor Allem der Upanishadmaterialien, als Dahlmann sie gegeben hat, abzuwarten sein.

Directe Hindeutungen[1]) der buddhistischen Quellen auf das Vorhandensein der Sânkhyalehre findet Garbe (S. Philosophie 6) in zwei Stellen des Brahmajâlasutta.

An der ersten ist von „einigen Samaṇas und Brahmanen" die Rede, welche Folgendes lehren: „Ewig ist das Selbst (attâ) und die Welt, unfruchtbar (an neuem Dasein), (wie) auf einem Berggipfel stehend (kuṭaṭṭho), dastehend fest wie ein Pfeiler. Die Wesen (sattâ) gehen hin und wandern, sterben und werden wiedergeboren; es ist [sic] aber in Ewigkeit". Dieser Glaube, wird gesagt, beruht bei Manchen darauf, dass sie vermöge ihrer geistigen Concentration sich durch ungeheure Zeitfernen der durchlebten Wanderungen erinnern können; bei Andern beruht er darauf, dass sie durch Nachdenken und Erwägung sich jene Meinung gebildet haben. Garbe findet, dass die Letzterwähnten deutlichermaassen die Vertreter des Sânkhya sind, während ihm die vorher Bezeichneten Anhänger des Yoga zu sein scheinen. Es ist nicht ganz leicht, zu einem klaren Bilde davon zu gelangen, was jene Philosophen eigentlich geglaubt haben. Ewige Unwandelbarkeit des Ich und der Welt, Feststehen dieser beiden, wie man auf einer Bergesspitze steht[2]), wurde dem

---

[1]) Ueber die allgemeineren Uebereinstimmungen des Buddhismus mit dem Sânkhya, die Garbe in den Abh. bayer. Akad. a. a. O. 522 ff. bespricht, denke ich im Ganzen ähnlich wie Jacobi (NGGW. a. a. O. 43 fg.). So scheint mir die beiderseits hervortretende Neigung zu Classificirungen und Aufzählungen allzu sehr im Blut der Inder überhaupt zu liegen, als dass sie etwas beweisen könnte. Andre Punkte allerdings halte ich für erheblicher; vgl. oben S. 68. 238 A. 2.

[2]) Für die Erklärung der betreffenden Ausdrücke berücksichtige man eine Stelle, an der sie in anderm Zusammenhang wiederkehren, Saṃyutta Nik. vol. III p. 211. Diese Stelle zeigt uns das Schlagwort *kuṭaṭṭho* in einem Zusammenhang, der mit dem Sânkhya Nichts zu thun hat.

endlosen Wandern der „Wesen“ gegenübergestellt. Eine solche Verbindung des Glaubens an ein feststehendes Ich und ein wanderndes Wesen, ist sie im Sinne der Sânkhyadoctrin von dem kûṭasthanityatvam der Seele gegenüber dem Wandern ihrer materiellen Organe zu verstehen[1])? Möglich, dass etwas derartiges in der That gemeint ist. Dann bleibt unklar, in welchem Sinne das unwandelbare Feststehen nicht nur des Ich, sondern auch der Welt (loko) behauptet wurde. Bei einer Identificirung der in Rede stehenden Lehre mit dem Sânkhya könnte doch die „Welt“ nichts Andres sein, als die Prakṛti mit ihren Evolutionen: diese aber genau so wie die Seele als kûṭastha und als wie einen Pfeiler feststehend zu bezeichnen, wäre offenbar die gerade Umkehrung der Sânkhyalehre. Die Buddhisten sind nicht gross darin, fremde Ansichten klar und gerecht darzustellen, und so ist es möglich, dass die bezeichnete Discrepanz allein auf Rechnung der mangelhaften Quelle zu setzen ist. Immerhin werden wir, wie die Dinge liegen, gut thun uns auf jene angebliche Erwähnung der Sânkhyaphilosophie nicht allzu fest zu verlassen: möglich dass eben nur eine Combination aus den jenem Zeitalter geläufigen Schlagworten vorliegt, deren theilweise Aehnlichkeit mit Sânkhyavorstellungen rein zufällig ist.

Ein sichereres Urtheil scheint mir über die zweite von Garbe herangezogene Stelle des Brahmajâla möglich. Es handelt sich um die folgende Lehre: „Was da Auge genannt wird und Ohr und Nase und Zunge und Körper, dieses Selbst (attâ) ist unbeständig, wandelbar, vergänglich, dem Wechsel unterworfen. Was aber Seele (citta) genannt wird oder Geist (mano) oder Erkennen (viññâṇa), dieses Selbst ist fest, unwandelbar, unvergänglich, dem Wechsel nicht unterworfen; in Ewigkeit wird es als dasselbe bestehen.“ Garbe meint, dass diese Worte in jedem Sânkhyatext stehen könnten. Mir scheinen sie den Auffassungen des Sânkhya durchaus zuwider zu laufen. Das Wandelbare und Unwandelbare wird hier kurz gesagt nach den Kategorien von Leib und Geist abgegrenzt; eine der hervortretendsten Lehren des Sânkhyasystems ist aber, dass die geistigen Organe wie das Citta (Buddhi) oder das Manas ganz ebenso wie Auge und Ohr der in beständigem Wandel sich bewegenden Welt der Prakṛti zugehören. —

Wir wenden uns zu einer scharfsinnigen Theorie Jacobi's (47 fg.; vgl. auch Kern Grundriss III, 8 S. 48), welche allerengste

[1]) Die von Buddhaghosa (Sum. Vilâs. vol. I p. 105) verzeichnete Auffassung, dass der Gegensatz jenes Feststehens und dieses Wanderns eben nur zeige, dass der betreffende Philosoph sich selbst widerspricht (attanâ yeva attano vâda*m* bhindati), trifft offenbar den Sinn der Stelle nicht.

Zusammenhänge zwischen den Formulirungen wichtiger Grunddogmen des Buddhismus und des Sânkhya behauptet. Jacobi glaubt eine in's Einzelne gehende Uebereinstimmung zwischen der buddhistischen Causalitätsformel (oben S. 255 ff.) und der Evolutionstheorie des Sânkhya, dem System der 24 tattva nachweisen zu können. Dass gewisse Anklänge und Berührungen zwischen den zwei Doctrinen vorliegen, wird in der That nicht zu bestreiten sein; sie sind beide in so weit ähnlicher Atmosphäre erwachsen, dass das natürlich ist. Aber mir scheint Jacobi in seiner Schätzung des Umfangs und der Bedeutung dieser Anklänge viel zu weit zu gehen, und sein Ergebniss, dass die betreffende buddhistische Lehre aus Materialien des Sânkhya abgeleitet ist, kann ich nicht für begründet halten.

Man beachte zunächst, dass die buddhistische Causalitätsreihe auf ein ganz andres Problem zugeschnitten ist, als die Kategorienreihe der Weltevolution im Sânkhya. Dort handelt es sich um die Frage: wie entsteht im Lauf der psychischen Processe Leiden? Und als die letzte Ursache des Leidens wird das Nichtwissen angegeben, d. h. die Thatsache, dass an einer bestimmten Stelle eine bestimmte Erkenntniss, die der vier heiligen Wahrheiten, nicht vorhanden gewesen ist; aus dieser Ursache entwickeln sich die Folgen bis zu der letzten Consequenz, welche den Schluss der Reihe bildet: „Alter und Tod, Schmerz und Klagen, Leid, Kümmerniss und Verzweiflung.“ Im Sânkhya dagegen ist die Frage die: wie entwickelt sich aus dem Weltgrunde das Universum? Und als Ursache der Ursachen wird die unendliche Natura naturans, die prakṛti hingestellt, die in ewig gleichbleibendem Rhythmus das Weltall aus sich heraustreten lässt und wieder in sich absorbirt; den Schluss der Reihe ihrer Schöpfungen bilden die letzten, gröbsten Producte der prakṛti, die fünf mahâbhûta, Aether, Luft, Feuer, Wasser, Erde. Man sieht, es liegen zwei total verschiedene Fragestellungen und natürlich auch entsprechend verschiedene Beantwortungen vor.

Betrachten wir nun das Einzelne, so hebt die buddhistische Formel bekanntlich mit dem Satz an, dass aus dem Nichtwissen die sankhâra entstehen (oben S. 274 ff.). Beide Begriffe fehlen der Evolutionsformel des Sânkhya. Jacobi muss daher über diese Formel hinausgreifen. Wenn auch nicht als letzter Weltgrund — was der Fragestellung der Evolutionsformel entsprechen würde —, so doch als letzte Ursache der Verbindung der Seele mit dem Weltdasein erscheint in der That im Sânkhya das Nichtwissen, die Nichtunterscheidung: eine aus der vedischen Speculation ererbte, man kann sagen allgemein indische Anschauung, die nicht viel für speciellere Beziehungen des

Sânkhya zum Buddhismus beweist. Dann folgen im Buddhismus die sankhâra. Auch im Sânkhya (Yoga) stehen die saṃskâra (vâsanâ) nicht weit entfernt vom Nichtwissen. Aber die nähere Art und Weise, wie hier die Construction verläuft, ist doch eine wesentlich andre als im Buddhismus. Die Verbindung von purusha und prakṛti, das Fluctuiren der Denksubstanz (buddhi) beruht auf dem Nichtwissen. Jene Verbindung soll gelöst, jenes Fluctuiren beseitigt werden. „Aber selbst wenn man auf dem Wege dahin ist, wird die Denksubstanz immer wieder in Bewegung gesetzt durch die saṃskâra's oder vâsanâ's, d. h. die latenten Eindrücke, die ihr von früheren Handlungen, karman, zurückgelassen sind“ (Jacobi 48). Man sieht, dass hier keineswegs eine Entwicklung construirt wird, bei welcher aus dem Nichtwissen als erstes, directestes Product die Saṃskâra, dann die weiteren Producte entstehen; die verschiedenen Elemente bilden vielmehr so zu sagen eine etwas andere Figur. Direct aus dem Nichtwissen entwickelt sich, so viel ich finden kann, nur ein bestimmter Saṃskâra, der avidyâ-saṃskâra (Garbe, Sânkhyaphilosophie 272), das Gepräge, welche das Nichtwissen dem Innenorgan aufdrückt und das bîjânkuravat neues Nichtwissen hervorruft (Vijñânabhikshu zu Sânkhyasûtra I, 57; Aniruddha zu Sânkhyas. II, 1). Es ist keineswegs meine Absicht zu bestreiten, dass die hier berührten Begriffe und Gedanken des Sânkhya den buddhistischen nahe verwandt sind (vgl. oben S. 286 A. 1). Für die „Tendenzen“ oder „Dispositionen“ (saṃskâra) musste ja hier wie dort eine dem Anfang der ganzen Entwicklungslinie nahe benachbarte Stelle sich am ehesten zu schicken scheinen; die Potenz musste vor der Verwirklichung kommen. Aber das ganze Aussehen der Materialien, so weit wir sie bis jetzt betrachtet haben, erlaubt schwerlich mehr und Bestimmteres zu behaupten, als dass beide Systeme hier eine Berührung aufweisen, wie solche gelegentliche Berührungen bei Systemen, die aus benachbarten Gegenden der indischen Speculation stammen und mit verwandtem Begriffswerkzeug arbeiten, natürlich sind.

In Bezug auf den weiteren Verlauf der von Jacobi verglichenen Begriffsreihen des Buddhismus und des Sânkhya hat schon Senart (Mél. de Harlez 290 fg.) seinen Unglauben an die betreffenden Combinationen ausgesprochen. Ich kann mich ihm nur anschliessen. Die dritte und vierte Kategorie der buddhistischen Causalitätsreihe viññâṇa und nâmarûpa („Erkennen“; „Name und Körperlichkeit“) sollen resp. aus den beiden ersten Producten der prakṛti der Sânkhyas, buddhi und ahaṃkâra, hervorgegangen sein. Ich meine, dass die oben

S. 259 fg. gegebenen Erläuterungen über die Rolle von viññâṇa und nâmarûpa zeigen, um wie Verschiedenes es sich auf beiden Seiten handelt. Insonderheit nâmarûpa, dieser hoch alterthümliche, aus der Brâhmaṇazeit stammende Begriff, der die vier Elemente und die aus den Elementen gebildete Körperlichkeit mit umfasst, kann nur ganz gewaltsam mit dem ahaṃkâra des Sânkhya identificirt werden. Der weitere Verlauf der beiden Reihen ist für deren Gleichsetzung nicht ergiebiger. Dass beispielsweise die fünf Sinne nebst dem Manas auf beiden Seiten stimmen, beweist natürlich wenig. Aber wo wir über derartiges hinaus zu den wirklich characteristischen Vorstellungen der Sânkhya fortgehen, versagt die Vergleichung. Die karmendriya fehlen dem Buddhismus[1]; ebenso die tanmâtra, welche Jacobi den in der buddh. Causalitätsformel unter der Rubrik der „sechs Gebiete" (oben S. 266 fg.) erscheinenden Objecten der Sinnesorgane (rûpa, sadda etc.) entsprechen lässt, die aber in der That etwas wesentlich Andres, einem viel raffinirteren Styl des Denkens Angehöriges sind[2]. Wenn wir dann weiter Jacobi zu Zusammenstellungen wie der buddh. dhamma mit den mahâbhûta des Sânkhya (S. 51), des buddh. upâdâna mit den dharmâdharmau des Sânkhya (S. 52) greifen sehen, so illustrirt das am deutlichsten, wie durchaus der ganzen Combination eine wirklich haltbare Unterlage fehlt.

Besondere Concretheit nimmt nun weiter Jacobi's Hypothese von der entscheidenden Einwirkung des Sânkhya auf den Buddhismus insofern an, als J. über die Person des Lehrers, durch welchen diese Einwirkung sich vollzogen haben soll, und über das eigenthümliche, von dem allgemeinen Sânkhyatypus sich abhebende System eben dieses Lehrers den Quellen authentische Nachricht abgewinnen zu können glaubt. Ein kühnes Spiel, das hier mit der Ueberlieferung gespielt wird; ich fürchte, dass J. es nicht gewonnen hat[3].

Er argumentirt folgendermaassen (S. 45 fg., 56 fg.). Der Buddhismus kennt nicht die Sânkhyalehre von den drei Guṇas (Sattva, Rajas, Tamas). Es ist also anzunehmen, dass auch die Form des Sânkhya, aus welcher Buddha's System hervorging, ohne die Guṇas auszukommen suchte. Nun legt Açvaghosha (Buddhacarita XII) dem Arâḍa Kâlâma (Pâli Âlâra Kâlâma), dem ersten Lehrer Buddhas, eben eine solche Lehre bei. Da ist es schwer an Zufall zu glauben. Wir werden anzunehmen

---

[1]) So schon Senart a. a. O. S. 291.

[2]) Man vergleiche Garbe S.-Philosophie 236 fg.

[3]) Auch Dahlmann (Nirvâṇa 142 fg.) verhält sich hier ablehnend.

haben, dass das Buddhacarita zuverlässige Ueberlieferung über die Lehre jenes Mannes aufbewahrt hat; die in diesem Text beschriebene Variation des Sânkhya wird es sein, „die Buddha zu seiner Religion umbildete“.

J. erzählt uns, dass er selbst nicht wenig überrascht war, als in der Uebereinstimmung des von ihm postulirten Aussehens des dem Buddhismus zu Grunde liegenden Sânkhyaprototyps mit dem Zeugniss des Açvaghosha „sich in so unerwarteter Weise die letzte Lücke der Beweisführung schloss“.

Hat sie sich wirklich geschlossen?

Von den beiden in einander greifenden Elementen des Jacobi'schen Beweises ist das erste der Satz, dass als Vorlage des Buddhismus eine die Guṇas eliminirende Gestalt der Sânkhyalehre zu erwarten sei. Ich kann mir diesen Satz schlechterdings nicht aneignen. Wenn wir die Möglichkeit, ja die Wahrscheinlichkeit gelten lassen, dass es zwischen dem Buddhismus und der Sânkhyalehre, oder sagen wir unsrerseits lieber einer Vorstufe der Sânkhyalehre, gewisse directe oder möglicherweise sehr indirecte Verbindungslinien gegeben hat, so sind wir doch noch himmelweit entfernt von dem den Thatsachen meines Erachtens schroff widersprechenden Glauben, dass der Buddhismus ein einfacher Abklatsch einer Sânkhyavorlage gewesen sei: dieser Glaube aber ist nöthig, wenn man in dem Factum, dass der Buddhismus Nichts von den drei Guṇas lehrt, die hinreichende Grundlage für die Folgerung sieht, dass ihm mithin eine Abart des Sânkhya, welche die Guṇatheorie wegliess, zu Grunde liegen müsse. Wer so argumentirt, hängt ein viel zu schweres Gewicht an einen Haken, der jenes nicht entfernt tragen kann.

Die hier kritisirte Reconstruction eines bestimmten Sânkhyatypus nun ist es, die in so überraschender Weise durch das Zeugniss des Açvaghosha über Arâḍa's Lehre bestätigt werden soll. Diese Gleichung zwischen dem von J. erschlossenen guṇalosen Sânkhya und der angeblichen Lehre des Arâḍa darf aber offenbar im Wesentlichen als eine Gleichung zwischen der Arâḍalehre und dem Buddhismus behandelt werden: denn jene Form des Sânkhya ist ja eben nach dem Princip construirt, dass man ihr zuschrieb und absprach, was man von Sânkhyaelementen in dem als ganz vom Sânkhya abhängig aufgefassten Buddhismus wiederzufinden glaubte resp. nicht wiederfand. Und nun lese man Açvaghosha's Bericht über Arâḍa[1]) und frage sich, wie es mit der

[1]) XII, 16—42. Anders als mit diesem Abschnitt steht es mit dem vom Vorangehenden deutlich getrennten Abschnitt über die Versenkungen 46 ff.; wir kommen auf diesen S. 452 Anm. 1 zurück.

Uebereinstimmung zwischen dieser Lehre und der buddhistischen, welche doch nach dem ganzen Tenor von Jacobi's Argumentation mit ihr ungefähr zusammenfallen müsste, bestellt ist. So viel ich entdecken kann, enthält jenes Stück Sânkhyaphilosophie, welches dort als Lehre des Arâḍa figurirt, Nichts, schlechterdings Nichts von irgend bezeichnenden Uebereinstimmungen mit dem Buddhismus, wie denn auch der Bodhisattva der betreffenden Lehre alsbald auf das Energischste widerspricht. Nur Uebereinstimmungen von einer bestimmten Art lassen sich allerdings beibringen und zwar wie Sand am Meer: Uebereinstimmungen nämlich in Bezug auf Doctrinen, welche auf beiden Seiten gleichermaassen nicht vorkommen. Und eine solche Doctrin ist in der That die Lehre von den Guṇas. Dass die Nichterwähnung dieser Doctrin in dem Abriss der Lehre des Arâḍa mehr als Zufall ist, möchte ich übrigens bei dem ganzen Character jenes Textstücks bezweifeln. Dasselbe führt in äusserster Kürze die Grundprincipien (tattva) des Sânkhyasystems auf und geht dann, in der Terminologie, aber nicht in der Sache vom Sânkhya sich theilweise emancipirend[1]), die Ursachen der Gebundenheit und Befreiung durch: auf einem Wege, auf dem die zufällige Laune des Poeten genau so gut an der Doctrin von den Guṇas vorbeigehen wie dieselbe berühren konnte. So würde meines Erachtens das negative Zusammentreffen des Buddhismus mit diesen angeblichen Sätzen des Arâḍa in Bezug auf die Guṇatheorie sich als ein ziemlich bedeutungsloses Factum herausstellen, auch wenn für die Würdigung der ganzen Sachlage nicht noch Momente hinzuträten, deren Prüfung sich J. befremdenderweise erlassen hat, auf die wir unsrerseits aber ein um so entschiedeneres Gewicht legen müssen. Wir wären, scheint mir, nicht berechtigt, über die Lehre des Arâḍa auch eine weniger weittragende Theorie als diejenige Jacobi's ist, aufzustellen auf das alleinige Zeugniss eines relativ späten Autors wie des Açvaghosha hin, ohne die Frage aufzuwerfen, wie sich zu diesem Zeugniss die älteren Quellen, welche wir über Arâḍa besitzen, stellen und was sich aus den sonst zu beobachtenden Eigenthümlichkeiten von Açvaghosha's Werk über den Werth des betreffenden Zeugnisses schliessen lässt. Nun finden wir, dass der heilige Pâlicanon, der die Person des Arâḍa nicht selten berührt, und ebenso das Mahâvastu (vol. II p. 118) und der Lalitavistara (Cap. 16) von der ganzen Philosophie, welche Açvaghosha ihm beilegt, auch nicht ein Wort wissen. Die Pâlitexte und der Lal. Vist. geben

[1]) In diesem Sinne characterisirt Garbe (briefl. Mittheilung) die Auseinandersetzung über die acht fehlerhaften Zustände Vers 24 ff.

vielmehr nur an, dass Arâḍa die Ecstase des âkiñcaññâyatana cultivirte[1]). Wenn wir sonst Muth hätten, in dem Bericht des Açvaghosha wirkliche Ueberlieferung zu sehen, müsste dieser Muth uns nicht gegenüber diesem Schweigen der alten Tradition im Stiche lassen? Vollends wenn wir bedenken, wie im Uebrigen das Gedicht des Açvaghosha gearbeitet ist. Mit Recht bemerkt Cowell (S. XV seiner Ausgabe): „The Buddhacarita will tell us little new about Buddhism and its history.“ Es ist ein Mahâkâvya, das sich inhaltlich seinen Quellen recht unabhängig gegenüberstellt. Es ist voll von Anspielungen auf den ganzen Kreis des Wissens, wie er den Kâvyaverfassern geläufig zu sein pflegte; diesem Wissen entnimmt Açvaghosha ganz wie Jene die Materialien, aus denen er unter Berücksichtigung der Regeln der classischen Rhetorik seine langen Beschreibungen, Reden u. s. w. kunstgerecht aufbaut. Die Begegnung Buddha's mit Arâḍa bot ihm die Gelegenheit, in einem philosophischen Dialog den Jünger seinen Meister überwinden zu lassen: und wenn er nun in diesem Dialog von einer Reihe von Sânkhyaphilosophemen Gebrauch machte, werden wir uns ernstlich zumuthen lassen das, was er da sagt, und vollends das was er nicht sagt, als quellenmässiges Zeugniss über die Gestalt, in welcher die Sânkhyalehre auf den jungen Buddha eingewirkt haben soll, gelten zu lassen?

Beiläufig sei hier ein Wort gestattet über den Werth resp. die Entstehung der eben berührten Angabe, dass Arâḍa's Lehre in der Versenkung des âkiñcaññâyatana gipfelte. Die betreffende Nachricht gehört selbstverständlich mit der parallelen Angabe über Buddha's zweiten Lehrer Uddaka (Rudraka) zusammen, welchem die Unterweisung in der Versenkung des nevasaññânâsaññâyatana zugeschrieben wird. Bekanntlich figuriren diese beiden Versenkungen in dem buddhistischen System der Vimokhas, und zwar stellen sie die dritthöchste resp. zweithöchste Stufe in der Reihe dieser Versenkungen dar; über ihnen steht nur noch diejenige des saññâvedayitanirodha. Danach liegt es wohl auf der Hand, dass jene Angaben über Âlâra und Uddaka künstlich zurecht gemacht sind. Das Motiv der betreffenden Construction ist recht durchsichtig. Wen der Bodhisattva zu seinem Lehrer

---

[1]) Das Mahâvastu, im Uebrigen mit jenen Texten in genauem Einklang, lässt diese Angabe weg. Nichts Andres als eine nähere Ausführung resp. Ausschmückung dieser kurzen Nachricht ist übrigens der bereits oben S. 450 Anm. 1 erwähnte zweite Theil der Angaben des Buddhacarita über die Lehre des Arâḍa (XII, 46—67).

wählte, der durfte in der Kunst der Versenkungen, welcher ja im damaligen geistlichen Leben ein so entscheidendes Gewicht zukam, nicht die höchste Stufe erreicht haben — was wäre sonst für die eigne Kraft des Buddha selbst zu erreichen übrig geblieben? — aber er musste unterhalb dieses Gipfels doch die nächsthohe Stellung einnehmen. So liess man jene beiden Männer nach einander, dem System in aller Sauberkeit entsprechend, die dritthöchste und die zweithöchste Stufe der Vimokhas repräsentiren[1]). Verrathen die Angaben der alten Quellen hier so deutlich, dass man ein wirkliches Wissen über die Lehre der beiden Männer nicht besessen hat, so beantwortet sich die Frage, welches Vertrauen ein Gewährsmann vom Schlage des Açvaghosha verdient, offenbar von selbst. —

Ich muss in diesem Ueberblick über einige das Verhältniss des Buddhismus zum Sânkhya betreffende Hypothesen schliesslich noch auf die scharfsinnige Vermuthung Senarts (a. a. O. 291 fg.) eingehen, dass sich eine directe Bezugnahme auf das Sânkhyasystem und auf den Gegensatz, in welchem sich der Buddhismus in einer metaphysischen Fundamentalfrage zu demselben befunden, in dem allen buddhistischen Schulen gemeinsamen Terminus sakkâyaditthi (nordbuddhistisch satkâyadṛshṭi) erhalten habe. Die Sânkhyas lehren, dass ein Product nicht eigentlich entsteht oder vergeht, denn seine materielle Ursache — das Gold, aus welchem das Diadem, der Thon, aus dem das Gefäss gemacht ist — war vor ihm vorhanden und bleibt nach ihm bestehen. Man kann also nicht vom Entstehen und Vergehen reden, sondern nur davon, dass das Product in die Erscheinung tritt und wieder in seiner Ursache verschwindet. In diesem Sinn bekennen sich die Sânkhyas zur „Lehre von der ewigen Realität der Producte“, dem satkâryavâda (Garbe, Sânkhyaphilosophie 231 fg.): und dieser Terminus soll es gewesen sein, dessen Prâkṛtform sakkayya durch ein Missverständniss zu dem sakkâya der Pâlitexte geführt habe. Die Sakkâyadoctrin, für die Buddhisten, welche die Unbeständigkeit aller Dinge lehrten, eine der verderblichsten Irrlehren, sei in Wahrheit eine Lehre der Sânkhyas gewesen.

Ich glaube zunächst, dass der Gegensatz, in welchem sich hier

[1]) Die Neigung der Buddhisten ist bekannt, ganze Reihen von Doctrinen aufzuführen, von denen mit Händen zu greifen ist, dass sie nicht die wirklichen Ideen lebendiger Menschen darstellen, sondern auf Grund irgend eines Kategorieenschemas fingirt sind. Man lese das Brahmajâlasutta oder die Angaben von Childers s. v. sakkâyo.

die beiden Systeme befunden haben sollen, sehr viel weniger scharf ist, als er bei Senart erscheint, ja dass er im Grunde nur scheinbar ist. Der buddhistische Glaube an die Unbeständigkeit alles empirischen Daseins ist ganz ebenso den Sânkhyas eigen. „Die Welt der Erscheinungen befindet sich in einem beständigen Wechsel und Wandel; das unablässige Sichverändern (pariṇâma) ist ihre characteristische Eigenschaft“: so lehren auch die Sânkhyas (Garbe 204). Dass in diesem beständigen Wechsel doch ein Sichgleichbleiben der Materie zu behaupten sei, ist eine rein theoretische Betrachtung, welche dem Buddhismus im Ganzen fern lag wie rein theoretische Betrachtungen ihm eben fern zu liegen pflegten, von der aber nicht gerade zu erwarten ist, dass er sie als eine verderbliche Irrlehre allerschlimmster Art bekämpft haben soll. Ja gelegentlich äussern sich die Buddhisten über den betreffenden Punkt ganz genau im Sinn der Sânkhyas. König Milinda fragt den Nâgasena: „Giebt es Sankhâras, die aus dem Nichtsein geboren werden (abhavantâ jâyanti)?“ Und der Heilige antwortet: Nein, nur seiende Sankhâras werden geboren: wie wenn das Haus gebaut wird, doch das Holz vorher im Walde, der Lehm in der Erde vorhanden war, oder wie der Thon, aus dem der Töpfer ein Gefäss macht, vorher existirt hat (Milindapañha p. 52 fg.).

Weiter möchte ich darauf aufmerksam machen, dass die positiven Zeugnisse, welche die canonischen Pâlitexte über den Begriff des sakkâya liefern, zu einer so kühnen etymologischen Operation wie jener Umdeutung des Worts in satkârya keineswegs ermuthigen. In einem Gleichniss, welches die Erlösung unter dem Bilde der Ueberfahrt über ein grosses Wasser darstellt, wird das diesseitige Ufer als der sakkâya, das jenseitige als das Nirvâṇa gedeutet (Saṃy. Nik. vol. IV p. 175). Die Unerlösten werden genannt sakkâyasmiṃ purakkhatâ, avîtivattâ sakkâyaṃ jâtimaraṇasârino (Therîgâthâ 199). Der Weise wendet sich von allen Lüsten ab sakkâyasmiṃ bhayaṃ disvâ (das. 339). Man wird sich durch diese Stellen schwerlich mit der Deutung von sakkâya als „reales Product“ im Sinn der Sânkhyalehre ohne grosse Gewaltsamkeit hindurchfinden können. Die oft wiederholte, ausdrückliche Aussage der Texte führt vielmehr deutlich auf einen andern Begriff von sakkâya, der zu den eben angeführten Stellen auf das Genaueste passt. Sakkâya, wird öfter gesagt, ist so viel wie die fünf upâdânakkhandha; die Ursache des sakkâya ist taṇhâ ponobbhavikâ; seine Aufhebung geschieht durch die Aufhebung dieser taṇhâ; der Weg zu dieser Aufhebung ist der heilige achtgliedrige Pfad. (Majjh. Nik. vol. I p. 299; Saṃy. Nik. vol. III

p. 159; vol. IV p. 259). Der sakkâya entsteht, heisst es (Saṃy. Nik. vol. III p. 44), indem man rûpaṃ attato samanupassati, rûpavantaṃ vâ attânaṃ, attani vâ rûpaṃ, rûpasmiṃ vâ attânaṃ (dann ebenso von der vedanâ, der saññâ, den saṃkhâra, dem viññâṇa). Diese Vermischung der fünf Khandha mit dem attâ ist die sakkâyaditthi (das. vol. IV p. 287). Nachdem Buddha verkündet hat iti rûpaṃ iti rûpassa samudayo iti rûpassa atthagamo (dann ebenso von der vedanâ etc.), erschrecken die Götter: sie hatten ihr Dasein für ewig gehalten; nun aber sehen sie, dass sie aniccâ addhuvâ asassatâ sakkâyapariyâpannâ sind. Jene Lehre des Buddha nennen dann angehängte Verse sakkâyassa nirodhaṃ ca sakkâyassa ca sambhavaṃ (Saṃy. Nik. vol. III p. 85 fg.; vgl. Anguttara Nik. Catukka p. 33). Man sieht also, sakkâya ist die nach den fünf Khandha gegliederte Erscheinungswelt, in welcher der Unweise ewigen Bestand und den attâ findet, während der Weise sie als unbeständig und anattâ erkennt: wobei dann Stellen wie die oben aus den Therîgâthâ angeführten — und, können wir hinzufügen, auch der von Senart 292 beigebrachte Vers Suttanipâta 761 — ihre ungezwungene Erklärung finden. Es dürfte einleuchten, dass zu dieser Bedeutung des Worts die überlieferte Form sakkâya, nordbuddh. satkâya, viel besser passt, als Senarts sakkayya, satkârya. Satkâya heisst wörtlich „der Complex des Seienden“, wobei der Gebrauch von kâya „Körper“ für „Complex“ durchaus der buddhistischen Redeweise entspricht: man vergleiche wie — gerade wieder mit Bezug auf Kategorieen des Systems der Khandha — Majjh. Nik. vol. I p. 53 von den cha viññâṇakâyâ, Saṃy. Nik. vol. III p. 60 fg. von den cha vedanâkâyâ, den cha saññâkâyâ, den cha cetanâkâyâ, den cha viññâṇakâyâ die Rede ist. So scheint mir die Hindeutung auf das Sânkhyasystem, die in dem Ausdruck sakkâyaditthi liegen soll, in der That nicht vorhanden zu sein, man müsste denn die Senart'sche Hypothese dahin umformen, dass das Wort sakkâya in nachahmender Anlehnung an das ganz andre Wort satkârya erfunden sei und insofern für die Existenz des letzteren zeuge — eine Annahme, deren mehr als unsicherer Character wohl kaum ausdrücklich hervorgehoben zu werden braucht.

---

BIBLIOTHECA REGIA MONACENSIS

# Register.

## 1. Namenregister.


Acelaka 77.
Aciravatî (Rapti) 114 Anm. 1.
Açvaghosha 449 fg.
Agni Vaiçvânara 11 fg.
Ajâtasutta 167, 173, 182.
Âlâra (Ârâḍa) 449 ff., vgl. 125, 142 fg.
Ânanda 136, 181 fg., 225 fg., 229 fg., 315 fg.
Anâthapiṇḍika 165 fg., 186.
Anga 10.
Angulimâla 264 Anm. 1.
Asoka 110.
Assaji 153 ff.
Beluva 225.
Benares 143 fg.
Bhallika 138.
Bharata 11.
Bimbisâra 91 Anm. 1, 153, 164, 185.
Buddhaghosa 170 Anm. 2, 446 Anm. 1.
Çakya s. Sakya.
Çâṇḍilya 34.
Chabbaggiya 385 fg.
Devadatta 182 ff.
Dîghâvu (Lebelang) 337 ff.
Dîghîti (Leidelang) 337 ff.
Ganges 8.
Gandhâra 52.
Gârgî 35.
Gotama (vedischer Weiser) 11.
Gotama (Name Buddha's) 77, 113, 137, 144 fg.
Ikshvâku (Okkâka) 116.
Isipatana 144.
Jîvaka 168, 185.
Kâçi 10, 35, 163.
Kapila 109.
Kapilavatthu 109 ff., 116.
Kassapa 151 fg.
Kâṭhaka Upanishad 59 fg.
Khemâ 321 fg.
Koṇḍañña 150.
Kosala 9, 10, 116 fg., 163.
Kuṇâla 320.
Kuru 11.
Kusinârâ 228 fg.
Magadha 9, 10, 141, 156, 163.
Mahâpajâpatî 111 Anm. 3, 118, 124 Anm. 1, 187.
Mahinda 85 Anm. 2.
Maitreyî 38.
Makkhali Gosâla 79, 92 fg., 200.
Malla 230 fg.
Mâlunkyâputta 318 fg.
Mâthava 11.
Mâyâ 83, 111 fg., 118.
Metteyya 162 Anm. 1.
Milinda 294 ff.
Moggallâna 155 fg., 180, 346 Anm. 2.
Mucalinda 138.

Naciketas 59 fg., 99.
Nâgasena 294 ff.
Namuci 105 Anm. 1.
Nanda 178 Anm. 2.
Nâtaputta 91 ff., 103, 107 Anm. 3, 108, 200 Anm. 3, 351 Anm. 1.
Nigganṭha (Jaina) 76, 91 fg., 199 ff., 409 Anm. 1, 435 Anm. 1.
Okkâka s. Ikshvâku.
Pañcaçikha 109 Anm. 1.
Pañcâla 11.
Pârçva 76 Anm. 2.
Pasenadi 117 Anm. 1, 185, 321 fg.
Pâṭaliputta 225.
Pâvâ 92.
Prajâpati 23 fg., 29, 31 fg.
Purâṇa 394.
Pûraṇa Kassapa 80.
Râhula 119, 122, 181.
Râjagaha 153 fg., 163, 393 fg.
Rapti s. Aciravatî.
Rohiṇî 114.
Saccaka 80.
Sadânîrâ 11.
Sakya 77, 108, 111.
Sakyamuni 113.
Sañjaya 153, 156.
Sarasvatî 11.
Sâriputta 154 fg., 180.
Sâvatthi 163.
Siddhattha 113.
Suddhodana 118.
Sunîta 178 Anm. 2.
Tapussa 138.
Uçant 59.
Uddaka 452, vgl. 125, 142 fg.
Uddâlaka 44.
Upâli 177 Anm. 1, 181.
Uruvelâ 125, 151 fg.
Vacchagotta 315.
Vâjaçravas 59.
Vassakâra 391 Anm. 1.
Vesâlî 90, 168, 225, 395 Anm. 1.
Vessantara 347 fg.
Videha 10, 11, 34 Anm.
Viḍûḍabha 117 Anm. 1.
Visâkhâ 190 ff.
Yâjnavalkya 14, 34 Anm., 35, 37 fg., 53.
Yama 60 fg.
Yamaka 324 fg.
Yasa 150.

## 2. Sachregister.

Absolutum 20, 28 fg., 31 ff., 33 ff., 58, 64, 65, 67, 73 Anm. 2, 292. Vgl. Ewiges, Âtman, Brahma.
Anâgâmî 369 Anm. 2.
Analogie 215.
Apadâna 117 Anm. 1, 370 Anm. 3.
Arbeit 417.
Armuth 405 ff. Vgl. Bettelleben.
Âtman (attâ, das Ich) 27 fg., 32 ff., 51, 243 fg., 314 fg.
Aufnahme in den Orden 171, 176 Anm. 1, 395 ff.
Austritt aus der Gemeinde 403 fg.
Avidyâ vgl. Nichtwissen.
Baum der Erkenntniss 102 ff., 127, 134, 427.
Begehren 53, vgl. Taṇhâ.
Begriffssystem 205, 206, 233 fg., 330.
Beichtfeier 422 fg.
Bekehrungsgeschichten 150, 152, 155, 169, 210 ff.
Berührung 267.
Besitz 405 ff.
Bettelleben 15, 35 fg., 70 fg., 171, 185.
bhava 271.

bhikkhu, bhikkhunî 183, 405, 429.
Biographie Buddha's 93 fg., 108 Anm. 1, 133 fg., 158.
Brahma (Neutrum) 29 ff., 51 fg., 73 Anm. 2, 326.
Brahman (Masc.) 29 Anm. 1, 64, 73 Anm. 2, 140 fg.
Brahmacarya 387.
Brahmajâlasutta 445 fg.
Brahmanenthum 13 fg., 137, 169, 177, 178 Anm. 2, 192 ff.
Buddha (Wort und Begriff) 57, 77, 89 fg., 99, 113, 128, 372 ff.
Buddhaschaft, Erlangung derselben 99 ff., 127 ff., 149.
Buddhavaṃsa 85 Anm. 1.
Çatapatha Brâhmaṇa (Brâhmaṇa der hundert Pfade) 11, 27, 34, 37, 52 fg., 57.
Causalität, Causalitätsformel 134, 140, 234, 254 ff., 288 ff., 447 ff.
Ceylon, seine Bedeutung für den Buddhismus 84 fg.
Chaos 44 fg.
Chronologie von Buddha's Leben 95, 181 Anm. 2.
Concilien 90, 393 fg., 408 Anm. 1.
Contemplation s. Versenkung.
Cultus 420 fg.
Çvetâçvatara Upanishad 67 A. 1, 445.
Dhamma 290, 313, 422 Anm. 1. — Dhamma und Vinaya 329 Anm. 1.
Dhammapada 222 fg., 249 fg., 251, 273 fg., 327 Anm. 1, 328, 336 fg.
Dialoge 34 fg., 38 fg., 53 fg., 214 fg., 294 ff., 315 fg., 318 ff.
Divya Avadâna 86, 88 Anm. 3, 341.
Dualismus 51, 54, 243.
Ecstase s. Versenkung.
Einladungsfeier 426.
Einwanderung der Arier 9 fg.
Empfindung 267 fg.
Ende der Dinge 379 fg.
Erkennen 258 ff., 293, 310.
Erlösung, 3, 50 fg., 52, 54 fg., 57, 74, 149, 233, 243, 269 fg., 304 ff.
Ethik 54, 70, 329 ff.
Ewiges (vgl. Absolutum) 304, 313 fg., 326 fg.
Fabeln 220, 359.
Frauen 34 fg., 71, 186 ff. Vgl. Nonnen.
Gemeinde 7, 150, 171 ff., 183 ff., 387 ff.
Gestaltungen vgl. Saṃkhâra.
Gleichnisse 217 ff., 319.
Götter 17 fg., 20 fg., 26, 57 fg., 64, 249 Anm. 1, 286, 360.
Guṇa, die drei, 449 fg.
Heiligkeit 29 Anm. 2, 305 ff., 368 ff. Vgl. Erlösung, Nirvâṇa.
Hölle 183 Anm. 1, 265 fg.
Hypnose 179, 363, 366.
Ich, vgl. Âtman.
Improvisationen, poetische 220.
Induction 216.
Jaina, vgl. Nigganṭha (Register 1).
Jâtaka 220 Anm. 1.
Jünger 171 ff. Die ersten Jünger 150 ff.; ihre Zahl 152 Anm. 2, 162; typische Gestalt derselben 161, 180; sociale Stellung derselben 175 fg.
karman (kamma) 53 fg., 263 fg., 285.
Kasina 366.
Kaste 71, 73, 172 fg., 174 Anm. 1, 216.
Kasteiungen 77, 126, 128, 200 fg.
Khandha 242 fg., 259 Anm. 2, 297, 322, 324, 454 fg.
Kirchenregiment 391 fg.
Kleidung 410 fg.
Körperlichkeit 241 fg., 256 fg. Vgl. nâmarûpa.
kûṭastha 445 fg.
Laiengläubige 139, 183 fg., 433 ff.
Lalita Vistara 84, 86.
Legende von Buddha 82 ff., 122 ff., 127 ff.

Lehrweise Buddha's 202 ff.
Leiden 47, 66, 74 fg., 147, 237 ff, 287, 299.
Liebe 335 ff.
Mahâvastu 88, 378 Anm. 2, 379 Anm. 4.
Mahlzeiten 170.
Maitrâyaṇîya Upanishad 67 Anm. 1, 198 fg.
Mâra der Versucher 59 fg., 63, 99 ff., 123, 135 fg., 219, 226, 298, 310, 354 ff., 364 Anm. 1.
Märchen 220
Materie 44 fg.
mâyâ (Täuschung) 275.
Milindapañha 280, 294 ff., 300 Anm. 1.
Mönchthum 35, 70 fg., s. Bettelleben, Gemeinde etc.
Mythus von Buddha, vgl. Legende.
nâmarûpa (Namen und Gestalt, Namen und Körperlichkeit) 44 fg., 259 fg.
Namen 403 Anm. 1.
Nichts, Nihilismus 240, 275, 308.
Nichtwissen 55 fg., 274 ff., 447 fg.
Nidâna 255 Anm. 1.
Nirvâṇa 136, 226 fg., 230 fg., 251 fg., 304 ff., 310 ff., 379 fg.
Nonnen 364 Anm. 1, 429 ff., vgl. Frauen.
Opfercultus 14, 20 ff, 50 fg., 195 fg.
Ordensgemeinschaften 72, 76, 171. Vgl. Gemeinde.
Pabbajjâ vgl. Pravrajyâ.
Paccekabuddha 139 Anm. 1, 371.
Pâli 85 fg., 203.
Parinibbâna vgl. Nirvâṇa.
Parks 165 fg.
Pâtimokkha 87, 188 Anm. 1, 382 fg., 422 fg.
Pavâraṇâ 426.
Pessimismus 46 fg., 237 fg., 250 fg. Vgl. Leiden.
Pfad, der achtgliedrige 148, 250, 330 fg.
Plastik 358 Anm. 1.
Poesie der Buddhisten 220 ff.
Pravrajyâ 387 Anm. 2, 397 fg. Vgl. Aufnahme in den Orden.
Predigt von Benares 142 ff.
Râmâyaṇa 73 Anm. 1.
Recht der Gemeinde 381 ff.
Rechtsbildung 382 fg.
Rechtschaffenheit 331 ff., 351.
Regenzeit 162 fg.
Reliquiencultus 427 fg.
Rigveda 10, 17 fg., 26, 35 Anm. 1,
Sakadâgâmî 369 Anm. 2.
Sakkâyadiṭṭhi 453 fg.
Samaṇa 77.
Saṃkhâra (Gestaltungen) 256, 258, 274 ff., 281 ff., 290, 293, 298, 313, 327, 447 fg., 454.
Sammâsambuddha 139 Anm. 1, 372 ff.
Sânkhya-Philosophie 65 ff., 109 Anm. 1, 238, 279 Anm. 1, 280 Anm. 4, 286 Anm. 1, 443 ff.
Sanskrit 203 fg.
Secten 35 Anm. 1, 76 fg., 91.
Seele 65 fg., 68 Anm. 1, 261 Anm. 1, 292 ff, 304.
Seelenwanderung 47 ff., 220 Anm. 1, 246 fg., 260 fg., 261 Anm. 1, 264 fg., 278, 303.
Sein 288 ff., 300 ff., 304.
Selbstprüfung 352 fg.
Selbstzucht 350 fg.
Sentenzen 220 fg.
Sinne, die sechs 267.
Skepsis 79.
Sonnenheros 83 fg., 98, 102 ff.
Sophistik 78 ff, 169.
Sotâpanna 369 Anm. 2, 390 Anm. 1.
Subject, vgl. Âtman 294 ff.
Substanz 26, 290, 291 fg.
Sutta Nipâta 100, 104.

Symbolik 22 ff., 42, 50.
Tagesordnung 170, 417 fg.
Taṇhâ (Durst) 147 Anm. 2, 268 fg.
Tathâgata 145 Anm. 1, 314, 321 ff., 383 Anm.
Theravâda 85.
Therîgâthâ 188 fg.
Tod 48 ff., 59 ff., 309 fg. Vgl. Seelenwanderung, Nirvâṇa.
Trinität 7, 139, 388 fg.
Tugenden 345 ff.
Upâdâna 269 fg., 273, 454.
upasampadâ 397, 399 ff.
Veda 10 fg., 73, 119, 194 ff. Vgl. Rigveda.
Versenkung 55, 78, 125, 179, 331, 361 ff., 402, 452 fg.
Versucher s. Mâra. — Versuchungsgeschichte 135 ff.
Vimânavatthu 346 Anm. 2.
vinayapâmokkhâ 391 Anm. 2.
viññâṇa vgl. Erkennen.
Visionen 129 ff., 363 fg.
Wahrheiten, die vier 147 fg., 239 ff., 245 Anm. 1, 254 fg., 277, 329 fg.
Wanderungen 162 fg.
Wiedervergeltung, sittliche 52 fg., 263 fg., 300 Anm. 1.
Wohlthätigkeit 164, 189 fg., 346 ff., 437 fg.
Wohnung 411 fg.
Wunder 97, 151, 182, 212.

BIBLIOTHECA REGIA MONACENSIS

Druck von E. Buchbinder in Neu-Ruppin.

Verlag von **Wilhelm Hertz** (Bessersche Buchhandlung)
in Berlin W.

Die

# Hymnen des Ṛigveda.

Herausgegeben
von
**Hermann Oldenberg.**

BAND I.

**Metrische und textgeschichtliche Prolegomena.**

*Preis: geheftet 14 M., geb. 16 M.*

Die

# Religion des Veda.

Von
**Hermann Oldenberg.**

*Preis: geheftet 11 M., geb. 12 M. 50 Pf.*

W. Obermeier
Buchbinderei
Rottenburg / L.

Bayerische StaatsBibliothek

Münchener DigitalisierungsZentrum
Digitale Bibliothek

Oldenberg, Hermann,

Buddha sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde

Berlin 1897

H.g.hum. 169 hb
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11809709-4